

الاجتهاد الجماعي
في
الفقه الاسلامي

تأليف
الدكتور خالد حسين اسخالد



مركز حماد للثقافة والعلوم
طبعة شهر ربيع الثاني ١٤٢٥



الْجَهَادُ الْجَمَاعِيُّ
فِي
الْفَقْهِ الْإِسْلَامِيِّ



مركز المجيد للثقافة والتراث
خليفة مشرف... رحمه الله

مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث

ص.ب.: 55156 - دبي - الإمارات العربية المتحدة

هاتف: 00971 4 2624999 / 00971 4 2625999 فاكس: 00971 4 2696950

www.almajidcenter.org - E-mail: info@almajidcenter.org

الاجتهادُ اجماعِيٌّ
في

الفَقِيرُ إِلَى الْإِسْلَامِ



تأليفُ
الدكتور خالد حسين السخال

مراجعة وتقديم

قسم الدراسات والنشر والعلاقات الثقافية



الحال، خالد حسين.

الاجتهاد الجماعي في الفقه الإسلامي / تأليف خالد حسين الحال ؛ مراجعة وتقديم قسم الدراسات والنشر والعلاقات الثقافية. - دبي : مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، 2008.

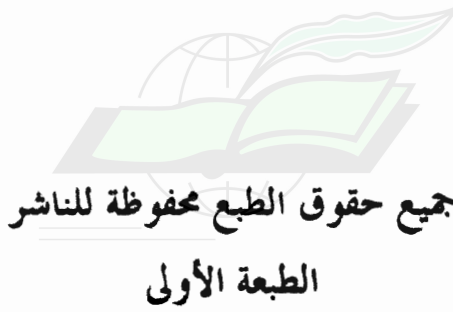
377 ص. ؛ 24 سم. - (مطبوعات مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث).

بليوجرافيا: ص. 365 - 374 .

ردمك 4-863-03-9948-978

1- الاجتهاد (فقه إسلامي) - الأحكام الشرعية - الفتاوى - الفقه الإسلامي. أ. العنوان. ب.

ب. السلسلة.



١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م

لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو نقله في أي شكل أو واسطة، سواء أكانت إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك التصوير بالنسخ "لوتوكوبي" أو التسجيل، أو التخزين أو الاسترجاع، دون إذن خطي من الناشر.

No parts of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without the prior permission of the publisher.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الإهداء

إلى الذين يؤمنون بالاجتهاد الجماعي -القائم على الشورى العلمية الفقهية- طريقاً أمثلاً لاجتهاد الرأي، من أجل استنباط الأحكام الشرعية للقضايا الكبرى والمسائل المهمة؛ ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم. وهؤلاء هم الأكثرون عدداً، والحمد لله.

وإلى الذين يرتابون في الاجتهاد الجماعي المعاصر خاصة؛ ليستبينوا حقيقة أمره فلا يتجنّوا عليه، وليعلموا أنّه الخير للأمة، ولو شابته شائبة وهؤلاء هم الأقلون عدداً، والحمد لله.

تقديم

الحمد لله خالق العباد، والهادي إلى طريق الرشاد، والصلاة والسلام على من حث أصحابه للأخذ بأسباب الاجتهاد، ودعاهم للتشاور في الأمر والاجتماع على الرأي فإنه سبيل السداد، وعلى آله وصحبه المجتهدين الأسياد، أما بعد:

فلقد كان العمل الاجتهادي أمراً بارزاً في منظومة التشريع الإسلامي من عهده صلى الله عليه وسلم إلى يوم الناس هذا، ولم ينقطع هذا العمل يوماً في تاريخنا التشريعي، سواء أكان بصفته المطلقة أم المقيدة، وإن ما شاع في كتب المعاصرين من أن باب الاجتهاد قد أغلق في القرن الرابع أو الخامس الهجري أمر لا دليل عليه، ولا برهان يقود إليه، وإنما هي استنباطات وصل إليها بعض الدارسين من خلال بحثهم لبعض المسائل الأصولية والنوازل الفقهية وأذاعوها في الناس، مما جعل المتربصين من أهل الفكر والتنظير يعدونه ممسكاً على التشريع الإسلامي وأنه غير مسير للعصر؛ لأن أساس التطور في كل ملة وشرعة هو الاجتهاد وقد أغلق بابه فيه.

والحقيقة أن الاجتهاد في النصف الأول من القرن العشرين قد شهد تطوراً نوعياً عندما انتقل من العمل الفردي إلى العمل الجماعي المنتظم في إطار مؤسسي، وهنا ظهر معه مصطلح الاجتهاد الجماعي الذي لم يكن معهوداً قبل ذلك في كتب أصول الفقه، ولعل أول عمل في هذا الباب كما أشار صاحب الكتاب هو مجمع البحوث الإسلامية في الأزهر بمصر، الذي أحدث في عام ١٩٦١م، والذي يعد أول مجمع رسمي للاجتهاد الجماعي في العصر الحاضر، ثم جاءت بعده مجامع وهيئات عديدة مثل المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي في عام ١٩٧٨م، ومجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي في عام ١٩٨١م، ثم أحدثت بعد ذلك مجامع فقهية إقليمية، في كل من الهند وأوروبا وأمريكا.

ونظراً لأهمية الموضوع فإن البحث والتأليف لا يزال ماضٍ فيه، وفي عقود هذا السلك المنظوم يندرج هذا التأليف الموسوم بـ: الاجتهاد الجماعي في الفقه الإسلامي، وهو كتاب جيد في بابه، رشيق في أسلوبه وطريقة عرضه.

وقد ضمَّنه مؤلفه مقدمة وأربعة أبواب وخاتمة، حيث جعل الباب الأول في مفهوم الاجتهاد الجماعي، وتعرض فيه لبيان المبادئ العامة للاجتهاد، وضبط مفهوم الاجتهاد الجماعي، أما الباب الثاني فقد خصصه لأهمية الاجتهاد الجماعي وحجتيه وتأصيله، ممهّداً لذلك بالحديث عن تاريخ الاجتهاد الجماعي، أما الباب الثالث فتحدث فيه عن مؤسسات الاجتهاد الجماعي وطرق تنظيمها في العصر الحاضر، أما الباب الرابع فقد بين فيه الثمار التي جناها المسلمون من الاجتهاد الجماعي، أما خاتمة البحث فضمنها أهم ما توصل إليه من نتائج وما يراه مناسباً من اقتراحات لتطوير عمل الاجتهاد الجماعي ومؤسساته.

ونظراً لأهمية هذه الدراسة العلمية والتوثيقية، رأى مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث طباعة هذا الكتاب وإخراجه للناس، مساهمة منه في إفادة المكتبة العربية بكنز جديد، وخدمةً للباحثين العرب والمسلمين في هذا الحقل، عسى أن تسدَّ هذه المساهمة ثغرة من ثغرات ثقافتنا الإسلامية.

ولا يفوتنا ونحن نخرج هذا العمل، أن نتوجه بخالص الشكر والتقدير إلى كل من ساعدنا وشجعنا على ذلك، وعلى رأسهم معالي جمعة الماجد رئيس المركز وجميع الإخوة في المركز.

وفي الختام نأمل أن نكون قد وفّقنا في عملنا هذا، وقد حققنا رغبة الباحثين المتعطشين للجديد من الدراسات الجادة والمفيدة.

الدكتور عز الدين بن زغبية

مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث

المقدمة

الحمد لله الذي علّم بالقلم، علّم الإنسان ما لم يعلم، وأنزل كُتُباً تهدي الناس إلى الدين القويم، وكلف بتبليغها إليهم رسلاً منهم، اصطفاهم وهداهم. وميّز الإنسان بالعقل ليهتدي به إلى معرفة الحق من الباطل والصواب من الخطأ، وميّزه بالإرادة التي تجعله مختاراً ومكلفاً، ثم مسؤولاً ومحاسباً أمام ربّه عزّ وجلّ.

وصلّى الله وسلّم على جميع رسله وأنبيائه، وأخصّ منهم نبينا ورسولنا محمداً، أفضل الرسل وخاتمهم، الذي حمل أعباء أعظم دعوة ورسالة في تاريخ البشرية، فبلغ الرسالة وأدى الأمانة، ونصح الأمة، وجاهد في الله حقّ الجهاد، إلى أن رسّخت رسالة الإسلام وانتشرت في الأرض، ودخل الناس في دين الله أفواجا، من شتى الشعوب والأمم. وكانت رسالته ﷺ منطلق حضارة إنسانية، عمّت العالم بخيرها ونفعها، وشهد بذلك العدو والصديق.

شهد الأنام بفضلِهِ حتى العدا والفضل ما شهدت به الأعداء

أما بعد: فإنّ هذه المقدمة تشتمل على أربع فقرات رئيسة؛ الأولى: أسباب اختياري لهذا الموضوع -دون غيره- وأهدافه المرجوة منه. الثانية: تتحدّث عن الدراسات السابقة فيه. الثالثة: تشرح منهج البحث المتبع في معالجته. الرابعة: توضح الخطّة التي سرت على وفّقها لتحقيق المراد من هذه الدراسة العلميّة المتخصّصة.

١- أسباب اختيار الموضوع، والأهداف المرجوة منه:

لكل بحث سببٌ وغاية؛ فالسبب هو الدافع لاختياره مجالاً للدراسة والبحث، والغاية هي الهدف المأمول منه. فما البواعث على اختيار موضوع (الاجتهاد الجماعي)؟ وما الأهداف التي يمكن أن يحققها؟

أما البواعث على اختياره فأمورٌ أُجلها وأبينها، كما يأتي:

أولاً: كنت في أثناء دراستي الجامعية الأولى أسمع عبارات - قليلة^(١) - من بعض أساتذتي تشي على اجتهاد الجماعة وتذكر أهميته وضرورته في هذا العصر، ولم أكن أستطيع إدراك معنى (الاجتهاد الجماعي) على وجه الدقة، بل أتخيلته تخيلاً؛ لأنني لم أر شواهد في الواقع، ولا بياناً له في كتاب، ولا شرحاً له من عالم، ممن أسمع محاضراته ودروسه، وهكذا كان جميع زملائي، فيما أعتقد. وبعد تخرجي صرت أسمع وأقرأ عن المجامع الفقهية واجتهاداتها الجماعية، وما يثار حولها من جدل. فصار يتردد صدى ذلك في فكري حيناً، وأنساه حيناً آخر.

ومن أجل رسالة "الماجستير" اخترت بحث موضوع جزئي في الاجتهاد، هو التخطئة والتصويب في الآراء الاجتهادية^(٢). ومرّ بعد ذلك بضع سنوات، حتى آن أوان اختيار موضوع لأطروحة الدكتوراه؛ فكان (الاجتهاد الجماعي) أنسب ما يكون.

ثانياً: كثرة المسائل المستجدة المعروضة على الساحة الفقهية، واضطراب الاجتهادات الفردية بشأنها، مثل كثير من قضايا المعاملات المالية، كمسائل التأمين بأنواعه المختلفة، والشركات والمضاربات الحديثة، وفتح الاعتمادات وبطاقات الائتمان، وسائر أعمال المصارف. وكثير من القضايا الصحية والطبية، كنقل الأعضاء وزرعها، والاستنساخ، وطفل الأنابيب، والهندسة الوراثية، وغيرها؛ مما يجعل كثيراً من المسلمين في حيرة من أمرهم، وقد تصبح منفذاً لأعداء الإسلام للطعن في صلاحية الشريعة الإسلامية للتطبيق.

ثالثاً: ما شاهدته وسمعته من فريقين متضادين، من طلاب العلم الشرعي، في أثناء دراستي الجامعية وما بعدها، في المجالس الخاصة واللقاءات والحوارات.

(١) وصفنها بالقليلة؛ لأنه ليس في مقررات كلية الشريعة بجامعة دمشق - ولا في معظم كليات الشريعة ومعاهدها في الوطن العربي، بحسب اطلاعي وسؤالي - كتاب ولا باب ولا فصل من كتاب، يبحث في الاجتهاد الجماعي، حتى مقرر أصول الفقه الذي يبحث موضوع الاجتهاد. وهذا قصور كبير، فيما أرى، ستأتي الإشارة إليه في أواخر الباب الثالث، وتقديم مقترح بشأنه في الخاتمة.

(٢) إضافة إلى دراسة وتحقيق رسالة كانت مخطوطة في أصول الفقه بعنوان (القول السديد في بعض مسائل الاجتهاد والتقليد) لمؤلفها الشيخ العلامة محمد عبد العظيم بن ملاً فزوخ، الحنفي، مفتي مكة المكرمة، المتوفى (١٠٦١ هـ = ١٦٥١ م)، وقد طبعت ونشرت بواسطة دار اليمامة بدمشق، الطبعة الأولى (٢٠٠٥ م).

هذان الفريقان هما: المتهوِّرون والمتخوِّفون، أهل التفریط وأهل الإفراط.

أما فريق المتهوِّرين المفرطين؛ فهم الذين استسهلوا أمر الاجتهاد والمجتهدين أكثر مما ينبغي، فأطلقوا العنان لأنفسهم ولغيرهم أن يجتهدوا كما يحلو لهم، ويكفي برأيهم أن يكون أحدهم مطلَّعاً على شيء من تفسير القرآن، ويستطيع البحث في كتب السنة المشهورة، فمتى صادف حديثاً صحيحاً حكم بما يدل عليه ظاهره، واعتدَّ بها وجد، وصار يُنكر على المخالفين حتى لو كانوا من الأئمة المجتهدين، وربَّما كفر أو فسَّق الآخرين.

وأما فريق المتخوِّفين القاعدين عن البحث؛ فهم الذين استوعروا الدرب واستوحشوا الطريق وقدَّسوا كلَّ قديم لمجرد أنه قديم، واعتقدوا أنَّ الاجتهاد حِكْرٌ على القرون الأولى وأنَّ الزمان لن يجرّد بمثل الأئمة المجتهدين أو قريب منهم، وربما أقنعوا أنفسهم بأنَّ باب الاجتهاد قد سُدَّ منذ القرن الرابع الهجري، فعبأوا على كل من أراد بحثاً أو تجديداً، وجمدوا على الموروث، سواء أكان يتلاءم مع زماننا أم لا.

والذي أراه في حق هذين الفريقين - ويراه جمهور المسلمين اليوم، وهم المعتدلون في نظرهم للأمر-: أنَّ كُلاًّ منهما مخلص في قصده ونيته، ويريد الخير للإسلام والمسلمين، ولكنه أخطأ في سلوك الطريق. وأنَّ هؤلاء وهؤلاء بحاجة إلى كلمة سواء بينهم؛ أن يُقدِّروا جهود المجتهدين السابقين، ويتفعّلوا بعلومهم وفقههم، ويأخذوا منه ما يناسبهم، ثم يقرُّوا بجهود المتأخِّرين من العلماء، ويروا أنه بإمكانهم أن يجتهدوا لزمانهم كما اجتهد السابقون لأزمتهم، ولا سيما إذا تضافرت جهودهم واجتهاداتهم فكانت عملاً جماعياً متكاتفاً متكاملاً، وهذا ما سأبحثه بالتفصيل في هذه الأطروحة الخاصة.

وأما الأهداف المرجوة من هذا البحث، فأمور مُهمّة أيضاً:

أولها- دراسة هذا الموضوع، دراسة مُعمَّقة. فربما كانت أطروحتي هذه أول أطروحة جامعية تخصُّ الاجتهاد الجماعي بالبحث؛ فأجمع فيها شتات ما تفرَّق في عشرات البحوث، وبعض الكتب ذات الصلة، وأصوغها صياغة متناسقة متكاملة.

ثانيها- تحديد مفهوم الاجتهاد الجماعي وضبطه بدقة.

ثالثها- تحديد مدى حُجِّيَّته في التشريع الإسلامي، من خلال التأصيل الأصولي لهذا الأسلوب في الاجتهاد، عظيم الأهميّة، بالرجوع إلى المصدرين الأصليين (القرآن والسنة)،

وإلى عمل الصحابة في عهد الخلفاء الراشدين، الذين كانت اجتهاداتهم جماعية في الغالب، وبخاصة في القضايا العامة الخطيرة، بطريقة شورى الاجتهاد.

رابعها- إبراز ما تحقق من تطبيقاته في حياة المسلمين المعاصرة، ودراسة بعض التجارب العملية، كالمجامع والمجالس الفقهية وهيئات الرقابة الشرعية التابعة للمصارف الإسلامية ولجان الفتوى الجماعية في بعض وزارات الأوقاف، وغيرها.

خامسها- تقديم نموذج مقترح (خطة عملية)، للتنفيذ الأمثل لمبدأ (الاجتهاد الجماعي)، سواء في المؤسسات المذكورة أو غيرها.

إن عبارة (الاجتهاد الجماعي) - مصطلحاً خاصاً - هي وليدة هذا العصر، وظهرت أول ما ظهرت في مصر، في النصف الأول من القرن العشرين، ولكن مصطلح (الاجتهاد) - بنحو عام - وُلد مع بدء الحياة التشريعية التنظيمية في العهد المدني من عصر النبي - ﷺ - حين اجتهد - عليه الصلاة والسلام - في قضايا عدة حيث لا وحي نازل من السماء^(١)، وسمح للفقهاء من أصحابه بالاجتهاد، بل شجعهم ودرّبهم عليه، كما سيأتي في ثنايا البحث.

فمن أين جاء وصف الاجتهاد بالجماعي؟ وماذا يعني؟ وبماذا يختلف عن الاجتهاد الفردي؟ وهل يمكن تحديد مفهومه وضبطه؟

هذه الأسئلة وأمثالها من أهم ما يطرحه هذا البحث، ويجب عنه في بابه الأول.

لقد تحدث الكاتبون المحدثون عن مسألة إغلاق باب الاجتهاد التي شاعت منذ القرن الخامس الهجري؛ حيث أعلن كثير من العلماء في عصور التقليد - التي تلت عصر الأئمة المجتهدين في تاريخ التشريع الإسلامي - أن باب الاجتهاد قد سُدَّ لعدم وجود من هو أهل لذلك، وكان غرضهم من هذه الفتوى قطع الطريق أمام المدّعين للاجتهاد من غير تحقيق لشروطه، وبالعوا في وضع الشروط الواجب توافرها فيمن يتأهب للخوض في مسائل الشرع درساً واستنباطاً.

(١) مسألة اجتهاد الرسول - ﷺ - تختلف فيها، وهي مطروقة في جميع كتب أصول الفقه. ورأي جمهور العلماء - قديماً وحديثاً - أنه يجوز في حقّه الاجتهاد، ولكنه لا يقرّ على خطأ، وهذا لا يتنافى وعصمته - ﷺ -، وهو ما أرجحه. وقد أفرد بعض الباحثين كتاباً خاصاً في اجتهاده - ﷺ - منهم الدكتورة نادية شريف العمري .

وفي الحقيقة ليس هناك دليل شرعي يدل على إقفال باب الاجتهاد، إذ به تتحقق مرونة الشريعة وصلاحتها لكل زمان ومكان، وهو واجب شرعي كفائي، يجب على الأمة بمجموعها إيجاده، ويأثم الجميع إن لم يوجد من يقوم به، فكيف يصح القول بإبصار باب؟! بل لابد في كل عصر من قائم لله بالحجة على عباده، يبين لهم حلال الشرع وحرامه لعلهم يتقون^(١).

وقد كان الأجدي لعلماء العصور المتأخرة - ما دام هدفهم قطع الطريق على أدعياء الاجتهاد - أن يتداعوا إلى مجلس سواء بينهم؛ يتدارسون فيه قضايا الأمة ومشكلاتها ومسائلها الطارئة، ثم يصُدُّرون عن اجتهاد جماعي^(٢)، يكون أقرب ما يكون إلى الإجماع. ولا ندري لعل بعضهم دار في خَلَدِه هذا الأمر أو دعا إليه ولم يُنقل إلينا، وربما حالت طبيعة الحياة في أزمانهم، من بُعد المسافات وضعف وسائل النقل والاتصال، والتفرق والتمزق الذي قطع أوصال الأمة، دون تحقيق ذلك أو البحث فيه، إضافة إلى ما آل إليه حال المسلمين من الإغراق في التقليد والتعصب المذهبي أو الانغلاق في دائرة المذهب، كل ذلك أغلق عليهم باب الاجتهاد الجماعي الذي ينادي بالعودة إليه وإحيائه جُلُّ علماء عصرنا، حيث أصبح ضرورة مُلِحَّة؛ تستدعيه حاجات المسلمين لحل مشكلاتهم، وتستدعيه ظروف العصر المعقدة المتشابكة، بسبب ما أفرزته المدنية الحديثة من قضايا ومشكلات تواجه الناس في كل يوم بل في كل ساعة.

فما مدى وقوع الاجتهاد الجماعي في تاريخ التشريع الإسلامي، وما أهمية هذا النوع من الاجتهاد في كل عصر؟ وهل له صلة قوية بمفهوم الإجماع عند الأصوليين، ومبدأ الشورى في الإسلام بنحو عام؟ وما درجة حُجَّتِه بين أدلة التشريع الإسلامي؟

(١) انظر البيان الشافي لهذه القضية في كتاب (الرد على من أخلد إلى الأرض و جهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض) للإمام السيوطي، في الباب الأول والثاني منه.

(٢) يقول الأستاذ العلامة مصطفى الزرقاء - رحمه الله - بعد أن تكلم عن الاجتهاد في الماضي، ومنه القول بإغلاق بابيه بعد القرن الرابع: "فقد كان من الواجب أن لا تُعالج فوضى الاجتهاد بتحرير الاجتهاد، بل بتنظيمه وجعله بيد الجماعة لا بيد الفرد". [انظر بحثه (اجتهاد الجماعة والمجمع الفقهي والموسوعة الأبجدية للفقه الإسلامي) الذي قدّمه إلى مؤتمر رابطة العالم الإسلامي، بمكة المكرمة، الذي عُقد بعد موسم الحج من عام (١٣٨٤ هـ). نشرته مجلة حضارة الإسلام، في العدد العاشر من السنة الخامسة (١٩٦٥ م).

هذا ما سيجيب عنه هذا البحث المتخصص، ولاسيما الباب الثاني منه. وإذا كان هذا الأسلوب في استنباط الأحكام للمسائل الطارئة قد لاقى آذاناً صاغية، وقلوباً واعية، وهماً عالية من العلماء والقائمين على الشؤون الإسلامية وهيئات الرقابة الشرعية التابعة للمؤسسات الإسلامية، كالمصارف والأوقاف والمنظمات الطبية وغيرها؛ فيلبي أي مدى وصلت مؤسسات الاجتهاد الجماعي - القائمة حالياً - في تحقيق أهدافها من خلال الاجتهاد الجماعي؟ وهل هناك معوقات وعقبات تحول دون بلوغها الغايات المنشودة؟ وهل يمكن تجاوز هذه العقبات، من خلال وضع خطة عملية شاملة، لتنظيم الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي؟

هذه الأسئلة ونحوها، مما يجيب عنه هذا البحث المتعمق، وخاصة الباب الثالث منه. وبعد مُضي نصف قرن تقريباً على إنشاء أول مجمع رسمي للاجتهاد الجماعي في العصر الحاضر، وهو مجمع البحوث الإسلامية في الأزهر بمصر، الذي أحدث في عام (١٩٦١م) وكان قبله (جماعة كبار العلماء) وقبلها (هيئة كبار العلماء). ثم أنشئ (المجمع الفقهي الإسلامي)، التابع لرابطة العالم الإسلامي في عام (١٩٧٨م)، وبعده بقليل أنشأت منظمة المؤتمر الإسلامي (مجمع الفقه الإسلامي) في عام (١٩٨١م)، وأحدثت بعد ذلك مجامع فقهية إقليمية، في كلٍّ من الهند وأوروبا وأمريكا. وأقام كثير من وزارات الأوقاف ودوائره - في عدد من البلدان العربية والإسلامية - لجان فتوى جماعية، وكونت المصارف الإسلامية هيئات للفتوى والرقابة الشرعية فيها، لتجتهد اجتهاداً جماعياً، فيما يخصها من المعاملات المالية والمصرفية.

بعد مضي هذه المدة الطويلة نسبياً، ماذا أنتجت وماذا أثمرت لنا مؤسسات الاجتهاد الجماعي المذكورة، - وأمثالها - من حلول لمشكلات عصرنا ومسائله وقضاياها، بصفتها أحكاماً شرعية قائمة على اجتهاد الجماعة، القائم على البحث والشورى العلمية؟

في الباب الرابع، الأخير في هذه الأطروحة، سأقطف كثيراً من ثمارها البانعة. أربعة أبواب بعد هذه المقدمة تتكفل - بإذن الله - بالإجابة عن جميع ما يُخصّ الاجتهاد الجماعي، من تحديد لمفهومه، وبيان لأهميته وحجّيته، وإيضاح لأشهر وأهم مؤسساته،

وكيف يمكن تنظيم العمل فيها، ثم عرضٍ لكثير من اجتهاداتها المعاصرة. وأخيراً تأتي الخاتمة لتلخص أهمّ نتائج هذا البحث الخاصّ المُعمّق، وتقدّم جملة من المقترحات. وكلّ هذا يبرزه المخطط العام للرسالة، في ختام هذه المقدمة.

٢- الدراسات السابقة في موضوع (الاجتهاد الجماعي):

لو اطلّعت على جميع كتب أصول الفقه من لدن رسالة الشافعي - رحمه الله - إلى نهاية القرن الثالث عشر الهجري، بل ربما النصف الأول من الرابع عشر - على كثرة ما كتب فيها عن الاجتهاد - لما عثرت على عبارة (الاجتهاد الجماعي)، وقد ذكرت أنها وليدة عصرنا الحاضر (في القرن الرابع عشر الهجري، الموافق للعشرين الميلادي تقريباً).

وحينما أقدمت على بحث هذا الموضوع - أواخر عام ١٩٩٩م - ما كنت أعلم بوجود كتب أفردت هذا الموضوع بالبحث، وقد أشار عليّ أستاذي الفاضل الدكتور محمد الزحيلي، حفظه الله - بعد أن شجّعني على الكتابة فيه - بالرجوع إلى أبحاث الندوة الخاصة التي نظمتها كلية الشريعة والقانون في جامعة الإمارات، تحت عنوان (الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي)، للإفادة منها^(١).

وقد يسّر الله لي الحصول على الأبحاث بسرعة، فإذا هي مجموعة في جزأين كبيرين؛ تضمّن الجزء الأول أبحاث الجلسات الست الأولى - عدا الجلسة الافتتاحية - وعددها ثلاثة عشر بحثاً، وتضمن الجزء الثاني أبحاث الجلسات الأربع الأخرى، وعددها عشرة أبحاث، إضافة إلى البيان الختامي للندوة وقراراتها وتوصياتها، وعددها ثمانية عشر قراراً وتوصية.

طالعت هذه الأبحاث جميعها ولخصتها، فإذا هي أبحاث قيّمة - في معظمها - وجيدة في باقيها، وليس فيها ما يستحق الإهمال.

(١) عقدت هذه الندوة في الفترة ما بين ١١-١٣ شعبان / ١٤١٧هـ الموافق ٢١-٢٣ ديسمبر / ١٩٩٦م. في مدينة العين - حيث مقرّ الجامعة - في دولة الإمارات العربية المتحدة. وقد حضرها عدد كبير من كبار علماء الدول العربية والإسلامية، منهم بعض أساتذتنا الكبار، كما سوف يأتي ذكرهم في مواضع أخرى.

وحينما أطلقت عبارة (أبحاث ندوة الإمارات) أو (أبحاث الندوة) في أطروحتي هذه، فأنا أعني هذه الأبحاث الخاصة بالاجتهاد الجماعي.

ومن خلال أبحاث هذه الندوة استخلصت مخططاً أولياً للأطروحة، تقدمت به إلى كلية الشريعة بجامعة دمشق، بعد مشاور مع ثلاثة إخوة من مدرّسيها، ثم وافق أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي - حفظه الله - على المخطط، وعلى الإشراف.

وحينما ظهر مصطلح الاجتهاد الجماعي في هذا العصر، صار لا بد من تقييد (الاجتهاد) - المعروف سابقاً خلال القرون الممتدة - بـ (الفردية)، الذي هو أصل للاجتهاد الجماعي. ولهذا إذا أطلق لفظ الاجتهاد قصد به الفردي غالباً. بل لا يتصور حصول اجتهاد جماعي دون اجتهاد فردي؛ لأن الاجتهاد الجماعي هو اجتماع اجتهادات فردية وتمازجها، واعتصار ما فيها بطريقة الشورى العلمية، ليخرج منها شراب جديد سائغ، فيه شفاء للمؤمنين، هو اجتهاد الجماعة الذي يمثل رأي الأمة أو جمهورها^(١).

وبعد أن حصلت على موافقة مجلس الكلية ثم مجلس الجامعة، وباشرتُ بجمع المصادر والمعلومات؛ تبين لي وجود كتابين خاصين في الموضوع صادرين حديثاً، وهما كتابان قيّمان، على صغر حجمهما؛ الأول: بعنوان (الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه) للدكتور شعبان محمد إسماعيل.

الثاني: بعنوان (الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي) للدكتور عبد المجيد السُّوسوه الشَّرَفِي.

وكلا الكتابين صدر في عام واحد، هو عام ١٤١٨ هـ، الموافق ١٩٩٨ م^(٢)، ولذا لا نجد أحدهما يشير إلى الآخر.

(١) ليس هذا هو التعريف المختار للاجتهاد الجماعي، وإنما هو تعبير عام عنه. وستأتي مناقشة التعريفات الاصطلاحية والتعريف المختار، في الفصل الثاني من الباب الأول.

(٢) الأول: صادر عن دار البشائر الإسلامية (بيروت)، ودار الصابوني (حلب).

الثاني: هو العدد رقم (٦٢) من سلسلة كتاب (الأمة)، التي تصدرها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في دولة قطر.

بيان مزايا كلّ من الكتابين والملاحظات العامة عليهما:

أما الكتاب الأول لمؤلفه الدكتور شعبان إسماعيل، فقد جاء في (٢٣١ صفحة)، من القطع العادي والخط العادي المألوف.

وأما الثاني لمؤلفه الدكتور عبد المجيد السوسوه، فقد وقع في (١١٦ صفحة) من الحجم الصغير والخط الصغير.

وكل منهما يمتاز بجودة الأسلوب ووضوح العبارة، إضافة إلى اتباع المنهج العلمي الموضوعي، في الترتيب والتقسيم والعزو والاستدلال، وكل منهما قسم كتابه إلى فصول، ضمّ كل فصل عدداً من المباحث؛ فالدكتور إسماعيل جعله في ثلاثة فصول؛ الأول (في مفهوم الاجتهاد وأحكامه)، الثاني (في الاجتهاد الجماعي عبر العصور المختلفة)، الثالث (دور المجامع الفقهية في تطبيق الاجتهاد الجماعي)، وكل واحد من هذه الفصول الثلاثة ذهب بثلاث حجم الكتاب، فجاءت متساوية تقريباً. ووضع في كل فصل عناوين فرعية هي بمثابة المباحث فيه، وإن لم يسمّها بذلك.

وكذلك الدكتور السوسوه جعل كتابه في خمسة فصول؛ الأول (تعريف الاجتهاد الجماعي وتاريخه وشروطه) وفيه ثلاثة مباحث، الثاني (أهمية الاجتهاد الجماعي) الثالث (حُجّة الاجتهاد الجماعي)، الرابع (مجالات الاجتهاد الجماعي) وفيه ثلاثة مباحث، الخامس (وسيلة الاجتهاد الجماعي [المجمع الفقهي]).

وربما يؤخذ على تقسيم الدكتور السوسوه أنه جعل حُجّة الاجتهاد الجماعي في فصل مستقل عن أهميته، مع أنّ الحديث عن الحُجّة هو جزء من بيان الأهمية، كما أنّ الكلام عن الأهمية يؤدي إلى بيان الحُجّة، ولذا أرى أنه يمكن ضمّها في فصل واحد تحت عنوان يشملهما. وهذا ما فعلته في الباب الثاني من أطروحتي.

وقد يؤخذ عليه الاختصار الشديد في المقدمات العامة لبحث الاجتهاد، حيث اكتفى بتعريف الاجتهاد لغة واصطلاحاً، وانتقل إلى تعريف الاجتهاد الجماعي مباشرة.

ولكنه في المبحث الثالث من الفصل الأول، توسّع في بحث شروط الاجتهاد، قبل حديثه عن شروط عضو الاجتهاد الجماعي، فأجاد وأفاد.

وقد أجاد أيضاً في تفصيل الكلام عن مجالات الاجتهاد الجماعي في الفصل الرابع، كما أجاد في اقتراح خطة عملية لتنظيم الاجتهاد الجماعي، في الفصل الخامس.

وأما كتاب الدكتور شعبان إسماعيل - وإن كانت طريقتي موافقة لطريقته في تقسيم الكتاب، مع توسع عندي يتناسب مع الأطروحة الجامعية^(١) - فإنه توسّع نسبياً (نحو ثلث الكتاب) في بحث مقدمات الاجتهاد العامة، كتعريفه ومشروعيته وأقسامه ومجالاته وشروطه ودرجات المجتهدين، وغيرها. وهذا التوسّع لا يتناسب وحجم كتابه؛ لأنه أثر على حجم الموضوع الأساس، كما أنه أدرج الحديث عن أهمية الاجتهاد الجماعي ضمن هذه المقدمات. ومن المزايا الكبيرة لهذا الكتاب محاولة التأصيل لمنهج الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، ابتداء من عصر الرسول - ﷺ - من خلال تدريبيه - عليه الصلاة والسلام - لأصحابه على هذا المنهج، كما في اجتهادهم في شأن أسرى بدر، وفي كيفية جمع الناس للصلاة، وفي فهم بعض النصوص.

وقد وافقته أياً موافقة على هذا التأصيل؛ فكما أن الرسول - ﷺ - فتح باب الاجتهاد الفردي، كما في حديث معاذ^(٢) - حينما أرسله قاضياً إلى اليمن، وفي طلبه من سعد بن معاذ^(٣) - أن يحكم في بني قريظة، وطلبه من بعض الصحابة أن يحكم في بعض القضايا بحضوره؛ كذلك فتح باب الاجتهاد الجماعي في الحوادث المذكورة آنفاً وغيرها. وسيأتي بحث مشروعية الاجتهاد الجماعي وتأصيله أصلاً في التشريع، في كتابي هذا^(٤).

وبعد مدة من بدء الكتابة حصلت على بحث الدكتور العبد خليل^(٥)، وهو أقدم

(١) لهذا احتجت إلى تقسيم الموضوعات فيها إلى ثلاثة أبواب - عدا الباب الأخير الخاص بشمرات الاجتهاد الجماعي - وكل باب إلى فصلين، وكل فصل إلى عدد من المباحث. والبحث إلى مطالب، كما سيأتي بيانه في الفقرة الآتية.

(٢) معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس، الأنصاري، الخزرجي: من أعيان الصحابة، شهد بدرًا وما بعدها، وكان إليه المنتهى في العلم بالأحكام والقرآن. مات بالشام سنة ثمان عشرة. [تقريب التهذيب برقم ٦٧٢٥]

(٣) سعد بن معاذ بن النعمان الأنصاري الأشجلي: سيد الأوس، شهد بدرًا، واستشهد من سهم أصابه بالخنزق، ومناقبه كثيرة. [التقريب برقم ٢٢٥٥].

(٤) انظر الفصل الثاني من الباب الثاني (حجية الاجتهاد الجماعي وتأصيله).

(٥) هكذا ورد اسمه مختصراً في مقدمة بحثه المذكور هنا. واسمه الكامل (العبد خليل أبو عيد) كما كتبه لي بخطه، في استبيان أعدده لاستطلاع آراء العلماء حول الاجتهاد الجماعي. وبحثه بعنوان (الاجتهاد الجماعي وأهميته في العصر الحديث) منشور في العدد العاشر من مجلة (دراسات)، التي تصدر عن الجامعة الأردنية، عام ١٩٨٧م، ويقع البحث في ست وعشرين صفحة (٢٠٩-٢٣٥).

بحث متخصص في موضوعه، مما أطلعت عليه.

قال في ملخصه الذي تصدر البحث: « يتناول هذا البحث مقدمات في بيان معنى الاجتهاد الجماعي الأغلب وحكمه في الفقه الإسلامي، والشروط التي يجب تحققها في المجتهدين. والفكرة الأساسية التي أردت طرحها في هذا البحث هي أن الاجتهاد الجماعي الأغلب حجة شرعية معتبرة، وأنه السبيل الوحيدة لمواجهة المشكلات الزمنية الكثيرة بحلول جريئة، حيث إن الاجتهاد الفردي أصبحت محاذيره كثيرة، وأن الإجماع الصريح أصبح لاعتبارات كثيرة أمراً متعذراً. وقد اختتمت البحث بعرض خطة عملية للاجتهاد الجماعي في هذا العصر»^(١).

وقد جاء بحثه في الفقرات الآتية: ١- التقديم: وفيه ركّز على أمرين، الأول: ضرورة الاجتهاد في كل عصر. الثاني: أن باب الاجتهاد لم يُقفل.

٢- معنى الاجتهاد الجماعي والشروط التي يجب تحققها في المجتهدين. وقد وضع تعريفاً اصطلاحياً مشتقاً من التعريف العام للاجتهاد، لا يخلو من ملاحظات عليه، ستأتي مناقشتها في موضعها من هذه الأطروحة^(٢).

٣- ثم تحدث عن نشوء فكرة الاجتهاد الجماعي وحُجَّتِه، فأجاد وأفاد.

٤- ثم تحدّث عن الحاجة إلى الاجتهاد الجماعي في هذا العصر.

٥- ثم أورد عدّة نصوص لعلماء معاصرين يدعون فيها إلى الاجتهاد الجماعي. وأخيراً ختم بحثه بوضع خطة عملية لتحقيق الاجتهاد الجماعي في هذا العصر، فجاءت في اثني عشر بنداً، وبعضها فيه تفصيل إلى فقرات فرعية.

وهي في الجملة خطة عملية قيّمة، أفدت منها، وناقشت بعض فقراتها، في الفصل الثاني من الباب الثالث، قبل اقتراح خطة شاملة لتنظيم الاجتهاد الجماعي.

والخلاصة: إن بحث الدكتور العبد خليل، قيم في موضوعه، وينبغي أخذه بعين الاعتبار في أية دراسة أو كتابة معاصرة في الاجتهاد الجماعي.

(١) المصدر المذكور في الحاشية السابقة، ص ٢٠٩.

(٢) انظر المبحث الأول من الفصل الثاني، في الباب الأول.

٣- منهجي في البحث :

لما كان موضوع البحث أحدَ الموضوعات المتفرعة عن أصول الفقه الإسلامي، وعلمُ أصول الفقه هو أحد العلوم النظرية؛ كان لا بُدَّ من أن يخضع لمناهج البحث المعروفة في هذه العلوم، وأشهرها منهجان؛ هما المنهج الاستنباطي والمنهج الاستقرائي^(١):

الأول: المنهج الاستنباطي (أو الاستنتاجي)؛ وهو الذي ينتقل فيه الباحث من الدليل أو القاعدة إلى النتائج أو الأحكام الفرعية للمسائل، بطريقة التدليل العقلي الاستنباطي أو الاستنتاجي. وبعبارة أخرى: يبدأ بالكلّيات والمسلمات ليصل إلى الأحكام الجزئية.

وهذا المنهج يتفق -في الجملة- مع طريقة المتكلمين أو الشافعية، في تدوين أصول الفقه، والتأليف فيه.

الثاني: المنهج الاستقرائي، وهو على العكس من سابقه؛ حيث يبدأ الباحث من الجزئيات المتشابهة أو المتماثلة، ليصل إلى القانون العام الذي يحكمها. وبعبارة أخرى: يبدأ بالجزئيات ليصل إلى الكلّيات أو القواعد.

وهذا المنهج يتفق -في الجملة- مع طريقة الفقهاء أو الحنفية في تدوين أصول الفقه؛ وهي تعتمد على النظر في الفروع الفقهية الثابتة بالنصوص (الجزئيات)، وجمع المتماثل منها، للتوصل إلى الأحكام الكلية والقواعد العامة التي تنظمها في سلك واحد^(٢).

وهناك منهج ثالث يزاوج بين المنهجين السابقين، الاستقراء والاستنباط، ويسميه بعضهم العلم التجريبي، وهذا هو الاتجاه الحديث؛ لأنّ كلاً من المنهجين له عيوب إذا انفرد وحده^(٣).

وهذا المنهج يتفق -على وجه الإجمال- والطريقة الجامعة بين طريقتي المتكلمين والفقهاء، في وضع أصول الفقه الإسلامي.

(١) انظر: منهج البحث العلمي، د. محمد طه بدوي، ٨-١٠، نشر المكتب العربي الحديث - الإسكندرية. وأصول

البحث العلمي ومناهجه، د. أحمد بدر، الناشر: وكالة المطبوعات - الكويت، ط ٤.

(٢) انظر بيان طريقتي المتكلمين والفقهاء، في: أصول الفقه، للعلامة محمد أبو زهرة، رحمه الله - ص ١٩ - ٢٣، ط دار

الفكر العربي - القاهرة (١٤١٧هـ - ١٩٩٧م)، وفي غيره من كتب أصول الفقه الحديثة.

(٣) انظر: منهج البحث العلمي، السابق، ص ١٠.

وهو المنهج الغالب على أطروحتي، ففي بعض المباحث أستعمل طريقة الاستقراء، كما في استقراء وقائع الاجتهاد الجماعي، عبر العصور التشريعية، لإثبات أهميته وتقدير حجتيه، ثم تأصيله أصلاً من أصول التشريع.

وفي الموضوعات المستندة إلى نصوص أو قواعد شرعية أو معاني لغوية معروفة، أستعمل طريقة الاستنتاج؛ لأنها الأنسب. كما في وضع التعريفات، وشروط الاجتهاد، وحكمه، وحجية الإجماع، وغير ذلك.

وسواء اعتمد الباحث على هذه الطريقة أو تلك، وسار على وفق هذا المنهاج أو ذاك؛ فالمهم هو اعتماد الموضوعية والبعد عن الذاتية في الوصول إلى النتائج. وهذا ما حرصت عليه في جميع أبواب الأطروحة وفصولها ومباحثها^(١)؛ فلا أصادر على المطلوب، فأقرّر ما أريده وما أرغب فيه، دون أن يكون البحث المنطقي المتسلسل هو الذي يؤدي إلى الحقائق والنتائج العلمية المرجوة.

أما الخطوات العملية لتنفيذ المنهج المتبع؛ فيمكن بيانها في النقاط الآتية:

أولاً- من حيث المصادر والمراجع :

كان الأخذ من المصادر الأصلية والمراجع المعتمدة رائدي في جميع بحثي. وأقدم الأقدم والأهم عند العلماء، ولاسيما في كتب أصول الفقه، القديمة منها والحديثة؛ لأنها أساس البحث.

وفيما يتعلق بالاجتهاد الجماعي بنحو خاص، لا يجد الباحث معلومات صريحة في كتب القدماء، وإنما تُستخلص من كتب السنة وكتب تاريخ التشريع وبعض كتب الأصول، بطرق الاستدلال غير المباشر؛ لأنني لم أجد لهم فيها كلاماً صريحاً، قبل القرن الرابع عشر الهجري.

(١) لم أسمح لنفسي بتجاوز هذا النهج إلا مرات نادرة جداً، كما في التقديرات للأبواب والتمهيدات للفصول، ونحوها، مما ليس في صلب البحث. فقد كنت أستخدم الأسلوب الإنشائي، للتعبير عن رأيي واتجاهي في بعض الأمور العامة، ذات الصلة بالبحث، وما يحتف به. وهذه الحالات الاستثنائية النادرة، تأتي من قبيل الملح الأدبية، التي تكسر جمود البحث العلمي الجاف، وتعبّر عن شخصية الكاتب، ليس إلا.

وفي الكتب الحديثة لجأت إلى أصلها، وإلى البحوث والدراسات الخاصة به.

ثانياً- في مجال العزو والإحالات:

أما عزو الآيات الكريمة، فأذكر اسم السورة ورقم الآية فيها، عقب الآية المستشهد بها مباشرة - أي في المتن -، تمييزاً وتعظيماً لها.

وأما الأحاديث الشريفة والآثار والأخبار، فقمت بتخريجها تخريجاً متوسطاً يفي بالغرض، من مصادرها الأصلية غالباً، على طريقة علماء الحديث المعاصرين في التخريج، ويكون في الحواشي.

وما أستشهد به من كلام العلماء والباحثين؛ فله حالان:

الأولى: ما أنقله بنصّه وحرفه منها، وهو كثير عندي؛ لأنني أميل إلى نقل نصوص العلماء - وخاصة القدامى منهم - بحرفيتها ما دمت أشعر أنها أبلغ مما سأعبر به عنها، وليس فيه طول أو تكرار.

وزيادة في الأمانة العلمية أميزه بعلامة التنصيص «...».

الثانية: ما أستشهد به بالمعنى، أو بتصرف؛ ويكون في النصوص الطويلة جداً، أو المكررة في أكثر من مصدر. ويتبع هذه الحالة الإحالات للتوسع في موضوع أو فكرة معينة. ففي الحال الأولى: أذكر في الحاشية اسم المصدر أو المرجع، ويأتيه اسم المؤلف - إن لم يكن ورد في المتن -، فالجزء والصفحة.

وأذكر الطبعة ودار النشر، في المرة الأولى لورود المصدر، وكلما تباعد الاستشهاد به.

وفي الحال الثانية: أذكر الأمور السابقة، تسبقها كلمة (انظر:)

ثالثاً- في مجال التقسيم والتخطيط:

اعتمدت التقسيم العام المشهور في الرسائل الجامعية، للعلوم النظرية.

فجعلت الأطروحة في أبواب؛ كل باب له هدف رئيس يُفهم من عنوانه^(١)، وإن لم يظهر صريحاً في عناوين فصوله.

وقسمت كل باب إلى فصلين؛ كل فصل له وحدة موضوعية واحدة.

وجعلت كل فصل في مباحث، تقل أو تكثر بحسب الحاجة، وكل منها يبني جداراً تاماً في بناء فصله.

كما جعلت كل مبحث في مطالب، تقل أو تكثر أيضاً بحسب الحاجة، وكل منها يُعدّ قطعة متميزة في جدار المبحث.

ولم أحتج إلى تقسيم المطلب إلى مدارك إلا في الباب الثالث، بسبب اتساعه وكثرة تفرعاته^(٢)، وكذلك في مواضع قليلة من الباب الثاني.

رابعاً- في مجال مناقشة القضايا والمسائل الأصولية المختلف فيها:

حاولت التوسط والاعتدال، وإعطاء كلّ مسألة حقّها، بحسب تقديري. فلا أتوسّع في المسألة اليسيرة، أكثر مما ينبغي، ولا أهمل المسألة العويصة، حتى تبقى على غموضها. بل أناقشها وأجلّيها ما أمكن؛ ببيان الأقوال والمذاهب فيها وأدلتها، وأرجح ما أراه راجحاً^(٣).

(١) مثلاً: الباب الأول عنوانه (مفهوم الاجتهاد الجماعي)، فيكون الهدف الرئيس منه الوصول إلى مفهوم محدد منضبط للاجتهاد الجماعي، وإن كان في الباب مباحث وموضوعات أخرى قد تبدو بعيدة عنه، ولكنها في سبيله. والباب الثاني عنوانه (أهمية الاجتهاد الجماعي وحجّيته) فيكون هدفه إثبات أهمية الاجتهاد الجماعي في الفقه الإسلامي وإثبات حجّيته بدرجة معينة. وهكذا بقية الأبواب.

(٢) لأن الرسالة تتجه إلى الاتساع من البداية إلى النهاية؛ فبابها الأول أحصرها وأضيّقها؛ لأنه تمهيد لما بعده، وبابها الثالث أوسعها. أما الباب الرابع، فهو كالملحق بها؛ لأنه اشتمل على اختيارات متنوعة من ثمرات اجتهاد جميع مؤسسات الاجتهاد الجماعي، التي تمت دراستها في الباب الثالث. وهذه الاختيارات تزيد وتنقص بحسب الرغبة، فقد يأتي الباب الرابع أصغر أبوابها أو يكون أوسعها، وقد جاء وسطاً كالباب الثاني، في أصل الأطروحة، لكنه عاد بحجم الباب الأول، بعد الاختصار حين تقديمه للنشر، وربما أفردت كتاباً مستقلاً، لهذه الثمرات وغيرها.

(٣) كما في القضايا الآتية، على سبيل المثال: تجزؤ الاجتهاد - تغيّر الاجتهاد - أنواع الإجماع المختلف فيها وحجّيتها - حجّية الاجتهاد الجماعي.

أما في القضايا والأمور المتفق عليها، أو فيها اتجاه سائد عند جمهور العلماء، قديماً وحديثاً، مع ندرة أو ضعف الآراء الأخرى؛ فقد اتبعت أسلوب العرض والاسترسال، دون إثارة خلافات جانبية لا يحتاجها البحث^(١)، اللهم إلا في تعليقات قليلة هنا وهناك.

خامساً- تراجم الأعلام:

قمت بإعداد تراجم مختصرة^(٢)، لمعظم الأعلام الذين ورد ذكرهم في الأطروحة. وأما الذين تركت الترجمة لهم فهم فريقان؛ الأول: الأعلام الذين ملأت شهرتهم الآفاق، كالأخفاء الأربعة والأئمة الأربعة، ونحوهم من المشاهير في التاريخ الإسلامي. الثاني: الذين وردت أسماؤهم عرضاً أو سرداً، من غير أن يكون لهم قول -أو رأي- يُنسب إليهم -ذو صلة بالاجتهاد بنحو عام، أو الاجتهاد الجماعي بنحو خاص.

٤- ما تميّزت به هذه الدراسة، من وجهتي نظري:

إنّ هذه الدراسة جاءت متكاملة شاملة؛ تسير مع ظهور شجرة "الاجتهاد الجماعي" من البذرة إلى الثمرة، وأرجو أن أكون قد وفّقت في هذا العرض المتسلسل لهذا الموضوع الأصولي الحيوي، الذي تحتاجه الأمة الإسلامية في كل عصر، وفي هذا العصر هي أحوج ما تكون إليه.

وقد تخلّلتها تحرير عدد كبير من الموضوعات والمسائل الجزئية والتحقيق فيها، كما في القضايا الفرعية الآتية: تجرؤ الاجتهاد، وحجّة الإجماع السكوتي، والموازنة الدقيقة بين الاجتهاد الجماعي وبين الإجماع بمفهومه الأصولي المعروف، وحجّة الاجتهاد الجماعي. وكذلك الضبط الدقيق والتحديد، لأمر مهمّة في البحث؛ مثل: مفهوم الاجتهاد الجماعي، وأهدافه وأغراضه، ومجالاته من حيث الموضوع والمكان، ومؤسساته من حيث

(١) كما في الموضوعات الآتية: أنواع الاجتهاد (في الباب الأول) - تاريخ الاجتهاد الجماعي (في الباب الثاني) - مؤسسات الاجتهاد الجماعي (في الباب الثالث).

(٢) وقد كانت قصيرة أو متوسطة في معظمها، أي ما بين سطرين إلى أربعة أسطر، بما يفي بالغرض. ولم أتجاوز هذا الحجم إلا في حالات قليلة للضرورة البحثية.

تنوّعها وتعدّدها وشمولها وأدوارها، وأهم الدعوات إلى تنفيذ الاجتهاد الجماعي وتنظيمه من حيث اتفاقها واختلافها، والمقارنة الدقيقة بينها.

وختُمت هذه الدراسة بباب مستقلٍ لِقِطافِ طائفة طيبة، متنوّعة ممتعة، من ثمرات هذا الأسلوب العملي المهم في الاجتهاد.

وبهذا تكون دراستي هذه قد قدّمت للقارئ الكريم، والباحث الحريص، صورةً جليّة، لا لبس فيها، لقضية الاجتهاد الجماعي.

وعليه، يمكنني تلخيص ما تميّزت به في النقاط الآتية:

أولاً- أنها أوّل أطروحة للدكتوراه في هذا الموضوع الأصولي -بحسب علمي واطلاعي- بل لعلّها أوّل كتاب شامل متكامل فيه.

ثانياً- أنها جمعت شتات هذا الموضوع، المتفرّق في بحوث كثيرة وكُتُب قليلة، وصاغته صياغة متسلسلة متكاملة. فعرضت تاريخه في جميع العصور التشريعية في حالتي القوة والضعف، لتجلية صُورهِ وإبراز أهميّته، ودرست أشهر مؤسساته في العصر الحاضر، دراسة وافية.

ثالثاً- حقّقت في المفهوم الاصطلاحي لهذا النوع من الاجتهاد، فوضعت تعريفاً دقيقاً منضبطاً، بعد مناقشة أهم التعريفات الاصطلاحية وأشهرها.

رابعاً- بيّنت الفروق الدقيقة بين الاجتهاد الجماعي وبين الإجماع بمفهومه الأصولي، بحيث لا يمكن وقوع الخلط أو اللبس بينهما.

خامساً- حاولت هذه الدراسة تأصيل هذا النوع الحيوي من الاجتهاد الفقهي؛ ليكون أصلاً معتمداً في التشريع، يأتي بعد الإجماع المتفق عليه، من حيث قوّة الاستدلال به على الأحكام. وكذا ربطه بالأنواع المختلف فيها من الإجماع.

سادساً- ناقشت أشهر خطط تنظيمه ووضعت خطة شاملة متكاملة لذلك في حلقات مترابطة، تبدأ من المدينة الواحدة أو الإقليم وتنتهي بالعالم الإسلامي كله.

سابعاً- قدّمت أمثلة مختارة معاصرة من ثمرات الاجتهاد الجماعي، تم اختيارها بعناية وقصد، ورُتبت ترتيباً خاصاً، بحيث تغطي جميع مجالات الفقه الإسلامي تقريباً.

وختاماً، فإني لا أدعي الكمال في كل ما قدّمت، فالقصور والنقص من خصائص البشر، غير الرسل والأنبياء، وأرجو من كل مُطلع عليها، وله حظ من العلم والدراية بموضوعها، ووجد فيها ثغرة أو خللاً، أن يدلّني عليه، لعلّي أستدركه فيما بعد، فالعلم رحم بين أهله، وعليهم أن يصلوها. والله سبحانه ولي التوفيق.

٥- خِطّة البحث:

وقد بحثت هذا الموضوع القديم في حقيقته، الجديد في عَرَضه، على وَفْق المخطط العام الآتي:

المقدمة

وفيها الفقرات السابقة:

- ١- أسباب اختيار الموضوع والأهداف المرجوة منه.
- ٢- الكتابات السابقة فيه.
- ٣- منهجي في البحث.
- ٤- ما تميزت به هذه الدراسة.
- ٥- خطة البحث.

الباب الأول مفهوم الاجتهاد الجماعي، وفيه فصلان:

الفصل الأول المبادئ العامة في الاجتهاد، وفيه ثمانية مباحث:

- المبحث الأول: حقيقة الاجتهاد؛ لغة واصطلاحاً.
- المبحث الثاني: مشروعية الاجتهاد والحاجة إليه في كل عصر.
- المبحث الثالث: شروط المجتهد والمجتهد فيه.
- المبحث الرابع: الاجتهاد والرأي.
- المبحث الخامس: حكم الاجتهاد؛ وصفاً وأثراً.
- المبحث السادس: تجزؤ الاجتهاد.

المبحث السابع: مراتب المجتهدين وطبقاتهم.

المبحث الثامن: أنواع الاجتهاد.

الفصل الثاني تحديد مفهوم الاجتهاد الجماعي، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: مناقشة أشهر تعريفات الاجتهاد الجماعي .

المبحث الثاني: التعريف المختار وبيان قيوده وضوابطه.

الباب الثاني أهمية الاجتهاد الجماعي وحجّيته، وفيه فصلان:

الفصل الأول تاريخ الاجتهاد الجماعي، وفيه ستة مباحث:

المبحث الأول: الاجتهاد الجماعي في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم.

المبحث الثاني: الاجتهاد الجماعي في عهد الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم.

المبحث الثالث: الاجتهاد الجماعي في عصر التابعين.

المبحث الرابع: الاجتهاد الجماعي في عصر الأئمة المجتهدين.

المبحث الخامس: أهم مظاهر الاجتهاد الجماعي في عصور الاجتهاد المقيّد.

المبحث السادس : بوادر العودة إلى الاجتهاد الجماعي في العصر الحاضر.

الفصل الثاني حُجِّيّة الاجتهاد الجماعي وتأصيله، وفيه ستة مباحث:

المبحث الأول: مفهوم الإجماع الأصولي وحجّيته.

المبحث الثاني: أنواع الإجماع.

المبحث الثالث: الموازنة بين الاجتهاد الجماعي وبين الإجماع،

وتأصيل الاجتهاد الجماعي أصلاً في التشريع الإسلامي.

المبحث الرابع: الاجتهاد الجماعي والشورى.

المبحث الخامس: أهداف الاجتهاد الجماعي وأغراضه التي يحققها.

المبحث السادس: مجالات الاجتهاد الجماعي.

الباب الثالث مؤسسات الاجتهاد الجماعي وتنظيمه في العصر الحاضر:

الفصل الأول أنواع مؤسسات الاجتهاد الجماعي، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: المجامع الفقهية المعاصرة (نشأتها وأنظمتها وطرائق عملها).

المبحث الثاني: مؤسسات الاجتهاد الجماعي الخاص والجزئي.

الفصل الثاني تنظيم الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: أهم الدعوات إلى تحقيق الاجتهاد الجماعي وتنظيمه، منذ إنشاء مجمع

البحوث الإسلامية في الأزهر حتى الوقت الحاضر.

المبحث الثاني: الخطة الشاملة المقترحة لتنظيم الاجتهاد الجماعي.

الباب الرابع من ثمرات الاجتهاد الجماعي في العصر الحاضر، وفيه فصلان:

الفصل الأول: نماذج من قرارات المجامع الفقهية، وفيه سبعة مباحث:

المبحث الأول: أمثلة من قرارات المجامع الفقهية في مجال العقيدة والفكر.

المبحث الثاني: أمثلة من قرارات المجامع الفقهية في مجال العبادات.

المبحث الثالث: أمثلة من قرارات المجامع الفقهية في مجال الأحوال الشخصية.

المبحث الرابع: أمثلة من قرارات المجامع في المعاملات المالية والمصرفية.

المبحث الخامس: أمثلة من قرارات المجامع الفقهية في المجال الصحي والطبي.

المبحث السادس: أمثلة من قرارات المجامع الفقهية في مجال السياسة الشرعية.

المبحث السابع: أمثلة من قرارات المجامع الفقهية في الشؤون الاجتماعية العامة.

الفصل الثاني: نماذج من فتاوى هيئات الفتوى الشرعية الجماعية ونحوها، وفيه سبعة مباحث:

- المبحث الأول: أمثلة من الفتاوى الشرعية الجماعية في مجال الفكر والعقيدة.
- المبحث الثاني: أمثلة من الفتاوى الشرعية الجماعية في مجال العبادات.
- المبحث الثالث: أمثلة من الفتاوى الشرعية الجماعية في مجال الأحوال الشخصية.
- المبحث الرابع: أمثلة من الفتاوى الشرعية الجماعية في المعاملات المالية والمصرفية.
- المبحث الخامس: أمثلة من الفتاوى الشرعية الجماعية في المجال الصحي والطبي.
- المبحث السادس: أمثلة من الفتاوى الشرعية الجماعية في مجال السياسة الشرعية.
- المبحث السابع: أمثلة من الفتاوى الشرعية الجماعية في الشؤون الاجتماعية العامة.

الخاتمة، وفيها فقرتان:

- ١ - خلاصة البحث وأهم نتائجه. ٢ - أهم المقترحات.

الفهارس:

كانت في الأصل ستة فهارس؛ هي: فهرس الآيات القرآنية، وفهرس الأحاديث الشريفة، وفهرس أقوال الصحابة والتابعين، وفهرس الأعلام المترجم لهم^(١)، وفهرس المصادر والمراجع، والفهرس التحليلي للموضوعات. وقد تم حذف الفهارس الأربعة الأولى منها، واختصار الأخير؛ من أجل التخفيف في حجم الكتاب. وأرجو ألا يكون في ذلك ضرر على القارئ الكريم.

(١) جاءت التراجم في الأصل شاملة للأحياء والأموات، من الأعلام المقصودين في الأطروحة، وهنا اقتصرنا على الأموات منهم، بناء على رغبة لجنة التحكيم؛ لأنها ترى أنّ الأعلام المعاصرين الأحياء معروفون لدى أهل العلم غالباً.

الباب الأول

مفهوم الاجتماع الجماعي

الفصل الأول: المبادئ العامة في الاجتهاد

الفصل الثاني: تحديد مفهوم الاجتهاد الجماعي

الفصل الأول

المباحث العامة في الاجتهاد

المبحث الأول: حقيقة الاجتهاد. [تعريفه لغة واصطلاحاً]

المبحث الثاني: مشروعية الاجتهاد والحاجة إليه في كل عصر.

المبحث الثالث: شروط الاجتهاد.

المبحث الرابع: الاجتهاد والرأي.

المبحث الخامس: حكم الاجتهاد.

المبحث السادس: تجزؤ الاجتهاد

المبحث السابع: مراتب المجتهدين وطبقاتهم.

المبحث الثامن: أنواع الاجتهاد

تمهيد:

لا يمكن الوصول إلى حقيقة الاجتهاد الجماعي دون المرور في مسالك الاجتهاد الفقهي العام؛ إذ لكل بيت باب، ولكل نتيجة أسباب.

فمنذ أطلق الصحابي الفقيه معاذ بن جبل -رضي الله عنه- كلمته المشهورة أمام النبي -صلى الله عليه وسلم- حينما وجهه إلى اليمن قاضياً، حين قال: (أَجْتَهِدْ رَأْيِي وَلَا آلُو)، وقد رُبَّت الرسول -صلى الله عليه وسلم- على صدره وقال: (الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ لِمَا يُرْضِي رَسُولَ اللَّهِ)^(١)؛ فمنذ ذلك الحين انطلقت مسيرة الاجتهاد في التشريع الإسلامي، ولم تتوقف أبداً، مع أنها ضعفت في فترة طويلة، منذ أواخر القرن الرابع الهجري إلى أوائل الرابع عشر، ولكنها لم تنقطع^(٢).

فما حقيقة الاجتهاد الفقهي الشرعي؟ وما أحكامه وما شروطه؟ وما مدى الحاجة إليه في كل عصر وزمان؟... الخ.

هذه الأسئلة الكبيرة وما يتفرع منها؛ يجيب عنها هذا الفصل الأول سيراً على الأقسام^(٣)، للوصول إلى حقيقة الاجتهاد الجماعي وما هيته الشرعية الأصولية، وبيان قيوده وضوابطه، من خلال الفصل الثاني (أنواع الاجتهاد).

(١) أخرجه أبو داود والترمذي وأحمد، وسيأتي -قريباً- تخريجه مفصلاً.

(٢) وأغلب الظن أن يكون معاذ -رضي الله عنه- قد شهد من النبي -صلى الله عليه وسلم- ما شجعه على قول ما قال.

(٣) هذه صورة بيانية مقصودة.

المبحث الأول حقيقة الاجتهاد لغة واصطلاحاً

المطلب الأول - حقيقته في اللغة:

الاجتهاد مصدر للفعل (اجتهد)، وجذره (جَهَدَ).
والجهد -بضم الجيم وفتحها- هو الوسع والطاقة. وفرّق بعض أهل اللغة بين المضموم والمفتوح؛ فالجُهد -بضم الجيم- يعني الوسع والطاقة، وبفتحها يعني المشقة^(١).
قال الأزهري: الجُهد بلوغك غاية الأمر الذي لا تألو على الجُهد فيه؛ تقول: جَهِدْتُ جَهِدِي واجتهدت رأيي ونفسي حتى بلغت مجهودي^(٢).
و(اجتهد) على وزن (افتعل)، وهو يدل على المبالغة في معنى الفعل^(٣).
واجتهد في الأمر: بذل وسعته وطاقته في طلبه، ليلعب مجهوده ويصل إلى نهايته^(٤).
قال الراغب الأصفهاني: «والاجتهاد أخذ النفس ببذل الطاقة وتحمل المشقة، يُقال: جَهِدْتُ رأيي وأجهدته: أتعبته بالفكر»^(٥).

المطلب الثاني - حقيقته في اصطلاح الأصوليين:

لقد كثرت تعريفات الاجتهاد عند علماء أصول الفقه، وتعددت عباراتهم فيه، والناظر فيها يجدها متقاربة جداً، والاختلاف في أكثرها لفظي، وفي بعضها اختلاف بزيادة قيد أو ضابط من ضوابطه. وأذكر هنا أشهر التعريفات الواردة في كتب الأصول ثم أختار أكثرها جمعاً ومنعاً، مع بعض التصرف فيه.

(١) انظر: النهاية في غريب الحديث، لابن الأثير، ج ١ ص ٣٢٠. مادة (جهد).

(٢) انظر: لسان العرب، لابن منظور، ج ٣ ص ١٣٣. ط ١ دار صادر - بيروت.

(٣) انظر: شذا العرف في فن الصرف، للشيخ أحمد الحملاني، ص ٢٤، ط ٥ - دار الكتب المصرية بالقاهرة.

(٤) انظر: المصباح المنير، للفيومي، ص ١١٢، المكتبة العلمية - بيروت.

(٥) معجمات ألفاظ القرآن، ص ٢٠٨، ط ١ دار القلم - دمشق. بتحقيق صفوان داوودي.

معظم التعريفات تبتدئ بعبارة بَذَلْ أو (استفراغ) الوُسْع، ومن ذلك تعريف الغزالي^(١): «بَذَلْ المجتهد وُسْعَهُ في طلب العلم بأحكام الشريعة»^(٢)، وتعريف الأَمَدِيِّ^(٣) هو: «استفراغ الوُسْع في طلب الظنِّ بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يُحَسُّ من النفس العجزَ عن المزيد فيه»^(٤)، وعند ابن الحاجب^(٥) هو: «استفراغ الفقيه الوُسْعَ لتحصيل ظنٍّ بحكم شرعي»^(٦)، وعرفه القاضي البيضاوي^(٧) بأنه: «استفراغ الجُهد في دَرْك الأحكام الشرعية»^(٨)، وعرفه الزُّرْكَشِيُّ^(٩) بأنه: «بذل الوُسْع في نيل حكم شرعي عملي بطريق

(١) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطُّوسِيّ (٤٥٠-٥٠٥ هـ): فقيه شافعي، أصولي، متكلم، متصوِّف. من مصنفاته: (البيسط)؛ و(الوسيط)؛ و(الوجيز)؛ في الفقه؛ و(تهافت الفلاسفة)؛ و(إحياء علوم الدين)، وغيرها كثير. [طبقات الشافعية، لابن قاضي شهبة ٢٩٣/١، ط ١ علم الكتب - بيروت، والأعلام، للزركلي ٢٤٧/٧، ط ١٠ دار العلم للملايين]

(٢) المستصفي من علم الأصول، ج ٣ ص ٣٥٠. ط ٢، دار الكتب العلمية - بيروت.

(٣) الأَمَدِي، سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم (٥٥١-٦٣١ هـ): ولد بآمد من ديار بكر، وتوفي بدمشق. كان حنبلياً ثم تحول إلى المذهب الشافعي. متفنن في علم أصول الدين وأصول الفقه والفلسفة والعقليات.. [طبقات الشافعية الكبرى، للسبكي ١٢٩/٥-١٣٠، ط عيسى البابي الحلبي - القاهرة، والأعلام، للزركلي ١٣٥/٥].

(٤) الإحكام في أصول الأحكام، ج ٤ ص ٣٢١. ط ١، دار إحياء التراث العربي - بيروت.

(٥) ابن الحاجب، عثمان بن عمر بن يونس (٥٩٠-٦٤٦ هـ): كردي الأصل. ولد في إسنا، ونشأ في القاهرة، ودرّس بدمشق، وتخرج به بعض المالكية، ثم رجع إلى مصر فاستوطنها. كان من كبار العلماء بالعربية، وفقهاً من فقهاء المالكية، بارعاً في العلوم الأصولية. من تصانيفه: (مختصر الفقه) و(منتهي السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل) في أصول الفقه - وهو مختصره المشهور - و(جامع الأمهات) في فقه المالكية. [الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، لابن فرحون المالكي ص ١٨٩، ط ١ - مصر، ومعجم المؤلفين ٢٦٥/٦]

(٦) مختصر ابن الحاجب، بشرحه رفع الحاجب، لابن الشُّبَكِيِّ ج ٤ ص ٥٢٨، ط ١ عالم الكتب - بيروت.

(٧) البيضاوي، عبد الله بن عمرو بن محمد، نسبة إلى البيضاء قرية من أعمال شيراز (٦٨٥-٩ هـ): فقيه، مفسر، أصولي، محدث، ولي القضاء بشيراز. من تصانيفه: (منهاج الوصول إلى علم الأصول)، و(أنوار التنزيل وأسرار التأويل) وهو المشهور بتفسير البيضاوي، و(شرح مصابيح السنة، للبغوي). [طبقات الشافعية، شهبة ١٧٢/٢، والبداية والنهاية، لابن كثير ٣٠٩/١٣، ومعجم المؤلفين، عمر رضا كحالة ٩٧/٦].

(٨) منهاج الوصول إلى علم الأصول، ص ١٧٥ ط ١ دار دانية - دمشق، بتحقيق الزميل الشيخ سليم شبعانية.

(٩) الزُّرْكَشِيُّ، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله (٧٤٥-٧٩٤ هـ): فقيه شافعي أصولي. تركي الأصل، مصري المولد والوفاء. له تصانيف كثيرة في عدة فنون. من تصانيفه: (البحر المحيط) في أصول الفقه؛ و(البرهان في علوم القرآن)؛ و(الديباج في توضيح المنهاج) في الفقه؛ و(المنثور في ترتيب القواعد الفقهية) ويعرف بقواعد الزركشي. [الذُّرُّرُ الكامنة في أعيان المئة الثامنة، لابن حَجَرٍ ٣/٣٩٧، والأعلام ٢٨٦/٦]

الاستنباط»^(١)، وعند ابن الهمام^(٢) هو: «بذل الطاقة من الفقيه في تحصيل حكم شرعي، عقلياً كان أو نقلياً، قطعياً كان أو ظنيّاً»^(٣).

والملاحظ على هذه التعريفات اتفاقها في الجزء الأساس من المعنى، وهو بذل (استفراغ) الوسع في تحصيل الحكم الشرعي، وهو جنس في التعريف. واختلف بعضها عن الآخر ببعض القيود مثل: قيد (من الفقيه) عند ابن الهمام؛ لإخراج اجتهاد غير الفقيه، وقيد (العملي) وصفاً للحكم الشرعي عند الزركشي؛ لإخراج الاجتهاد في العقليات واللغويات. واختلف الغزالي والآمدي في درجة المعرفة بالحكم المطلوب؛ فالأول: اشترط (العلم) والثاني اكتفى (بالظن)، ولهذا جاء البيضاوي بكلمة (درك)، التي تشمل العلم والظن، فخرج من هذا الخلاف، وكذلك الزركشي بكلمة (نيل) التي هي أعم من العلم والظن، ولكنه اضطر لتقييد هذا النيل (بطريقة الاستنباط)؛ لإخراج نيل الحكم الشرعي عن طريق الاستفتاء أو بفهمه مباشرة من ظواهر النصوص كالأحكام الصريحة.

والذي أختره -إفادة من التعريفات السابقة وغيرها- أن الاجتهاد الفقهي الشرعي هو: "بذل الفقيه وسعته في استنباط حكم شرعي، من دليله التفصيلي".

(١) البحر المحيط في أصول الفقه ج ٦ ص ١٩٧. ط ٢ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في الكويت.

(٢) ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد ... (٧٩٠-٨٦١ هـ): إمام من فقهاء الحنفية، مفسر حافظ متكلم...، اشتهر بكتابة القيم (فتح القدير) وهو حاشية على الهداية (للمرغيناني). ومن مصنفاته أيضاً: (التحرير في أصول الفقه). [الجواهر المضية في طبقات الحنفية، للقرشي ٨٦/٢، ط ١ الهند، والفوائد البهية في تراجم الحنفية، للكنوي ص ١٨٠، ط ١ دار المعرفة، عن طبعة كراتشي، والأعلام ١٣٥/٧]

(٣) التحرير، بشرحه التقرير والتحرير لابن أمير الحاج، ج ٣ ص ٢٩. ط ٢، دار الكتب العلمية - بيروت.

المبحث الثاني مشروعية الاجتهاد

الاجتهاد مشروع بالكتاب، والسنة، وإجماع الأمة، والمعقول.
وسأفرد لكل من هذه الأدلة مطلباً خاصاً.

المطلب الأول- أدلة مشروعيته من الكتاب آيات عدة؛ منها:

- ١- قوله تعالى في سورة النساء: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ ۚ﴾ [آية: ٨٣]
والاستنباط لا يكون إلا بالاجتهاد؛ فيدل على مشروعيته.
- ٢- وقوله سبحانه: ﴿.. فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: ٢]، فإنه يدل على الاجتهاد بطريق القياس، والقياس أساس الاجتهاد.
- ٣- ومنها قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، وقوله في الثناء على المؤمنين: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨]، والشورى فتح لباب الاجتهاد؛ لأن المستشار سيجتهد رأيه ليستخلصه.

المطلب الثاني- أدلة مشروعية الاجتهاد من السنة أحاديث كثيرة؛ أشهرها:

- أ- حديث معاذ بن جبل -رضي الله عنه-، حينما أرسله النبي -صلى الله عليه وسلم- قاضياً إلى اليمن فسأله: ﴿كيف تقضي إذا عَرَضَ لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله، قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ولا في كتاب الله، قال: أجتهد رأيي ولا آلو﴾ (أي لا أقصر)، قال: فضرب رسول الله -صلى الله عليه وسلم- في صدره، وقال: الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضي رسول الله^(١).

(١) أخرجه أبو داود برقم (٣٥٩٢) في كتاب (الأفضية) باب (اجتهاد الرأي في القضاء) واللفظ له، والترمذي برقم (١٣٢٧)، وأحمد برقم (٢١٥٩٥)، وغيرهم. وقد صححه المحققون. انظر التفصيل في جامع الأصول

ب- حديث عمرو بن العاص -رضي الله عنه- أنه سمع رسول الله -صلى الله عليه وسلم- يقول: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر»^(١). ففي هذا الحديث رتب النبي -صلى الله عليه وسلم- الأجر على الاجتهاد، صواباً كان أو خطأ، فبدل على مشروعيته، بل استحبابه، لمن كان من أهله.

المطلب الثالث- الدليل من الإجماع:

وقد أجمع الصحابة على جواز اجتهاد الرأي -حيث لا نص صريحاً في المسألة^(٢)- بأن نسبوا اجتهاد الرأي إلى أنفسهم، وأقر بعضهم بعضاً عليه دون نكير، في وقائع كثيرة وأحوال شتى، ومن ذلك:

أ- ما كان يفعله أبو بكر -رضي الله عنه- في كثير من المسائل؛ يجتهد رأيه، ويقول: هذا رأيي، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمني، وأستغفر الله. ومنه مقولته المشهورة في تفسير (الكلالة).

ب- ما ورد في وصية عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- لشريح القاضي^(٣)، حين ولّاه قضاء الكوفة، قال له: إذا جاءك أمر في كتاب الله -عز وجل- فاقض به ولا يلفتك عنه الرجال، فإن أتاك ما ليس في كتاب الله، فانظر سنة رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فاقض بها، فإن جاءك ما ليس في كتاب الله، ولم يكن فيه سنة من رسول الله؛ فانظر ما اجتمع عليه الناس فخذ به، فإن

ج ١٠ ص ١٧٧-١٧٨، ط ١- دمشق، بتحقيق الشيخ عبد القادر الأرناؤوط -رحمه الله- الذي لخص أقوال العلماء فيه. وانظر أيضاً: جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر ٢/ ٥٥-٥٦. ط دار الكتب العلمية - بيروت.

(١) أخرج الحديث عن عمرو بن العاص وأبي هريرة، رضي الله عنهما: البخاري برقم (٦٩١٩) في كتاب (الاعتصام) باب (أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ)، ومسلم برقم (١٧١٦) في كتاب (الأفضية) باب (بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ). وأخرجه أيضاً أبو داود برقم (٣٥٧٤)، والنسائي برقم (٥٣٨١) والترمذي برقم (١٣٢٦)، وابن ماجه برقم (٢٣١٤)، وغيرهم. وعندهم (فأصاب) (فأخطأ)، بدلاً من (ثم أصاب) (ثم أخطأ).

(٢) انظر: جامع بيان العلم وفضله ج ٢ ص ٥٥-٥٧، وإعلام الموقعين، لابن قيم الجوزية ج ١ ص ٦٣. بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط القاهرة.

(٣) هو شريح بن الحارث بن قيس، الكوفي، النخعي، القاضي: مخضرم، ثقة. وقيل له صحبة، مات قبل الثمانين أو بعدها، وله مئة وثمان سنين أو أكثر. يقال: حكم -بمعنى قضى- سبعين سنة. [تقريب التهذيب، برقم ٢٧٧٤].

جاءك ما ليس في كتاب الله ولم يكن فيه سنة من رسول الله ﷺ، ولم يتكلم فيه أحد قبلك؛ فإن شئت أن تجتهد رأيك فتقدم، وإن شئت أن تتأخر فتأخر..^(١).
وورد نحوه عن ابن مسعود -رضي الله عنه-^(٢).

ثم تتابع المجتهدون في عصر التابعين وتابعيهم، ثم كان أئمة الفقه المعروفون، ولم ينكر أحدهم على الآخر، فكان إجماعاً من الأمة على مشروعية الاجتهاد من أهله، بل استحبابه ووجوبه في بعض الحالات، كما سنرى في مبحث (حكم الاجتهاد).

المطلب الرابع - دليل مشروعية الاجتهاد من المعقول:

فإنه مما لا شك فيه، أن نصوص الشرع من قرآن وسنة تنتهى (أي في العدد)، أما الحوادث والوقائع والمسائل، فإنها لا تنتهى (لا تنحصر في العدد)، ولا يمكن الحصول على نص صريح لكل منها، ولا يمكن للنصوص المتناهية أن تحيط بالمسائل غير المتناهية إلا بطريق استنباط العلل والحكم، واستخلاص القواعد العامة من النصوص وتعميمها، وذلك لا يكون إلا بالقياس عليها والاجتهاد فيها^(٣).

(١) أخرجه البيهقي ج ١٠ ص ١١٥، وانظر: جامع بيان العلم ج ٢ ص ٥٦، ٥٧.

(٢) انظر: سنن النسائي الكبرى، حديث رقم (٥٩٤٥).

(٣) انظر: المِلل والنحل، للشهرستاني، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر (٤٧٩-٥٤٨هـ)، ج ١ ص ٢٣٦، ط ٨ دار المعرفة - بيروت، والموافقات، للشاطبي، إبراهيم بن موسى (ت: ٧٩٠هـ)، ج ٤ ص ١٠. ط دار المعرفة.

المبحث الثالث

شروط المجتهد والمجتهد فيه

المجتهد (بكسر الهاء)، والمجتهد فيه (بفتحها)، هما أهم ركنين لعملية الاجتهاد - وقد اقتصر بعض العلماء عليهما^(١) - ولا بد لكل منهما من شروط تتحقق فيه، وسأفرد لكل مطلباً؛ لأهمية ذلك - فيما بعد - عند الحديث عن شروط عضوية المجتهد الجماعي، والمسائل التي يجوز الاجتهاد فيها.

المطلب الأول - شروط المجتهد^(٢):

المراد بالمجتهد: الفقيه الذي تحققت فيه الشروط المعتبرة عند الأصوليين، حتى يبلغ رتبة الاجتهاد، وقد اختلفوا في عدّها بين موسّع ومضيق، ولكن اتفقوا على أكثرها؛ وفيما يأتي أهم هذه الشروط:

أولاً - العلم بالآيات التي تستنبط منها الأحكام؛ أي معرفة مواقع وجودها من سور القرآن، وكذلك معرفة معانيها وفهمها. ولم يشترطوا حفظها. وقدّرنا بعضهم بنحو خمسمئة آية.

ثانياً - العلم بأحاديث الأحكام؛ من حيث المعاني والدلالات، إضافة إلى تمييز صحيحها وحسنها، من ضعيفها؛ من حيث الثبوت، ويمكنه ذلك بالرجوع إلى الكتب

(١) انظر: شرح العلامة الأسنوي على منهاج البضاوي، بهامش التقرير والتحرير ج ٣ ص ٢٨٨، وشرح العضد الإيجي على مختصر ابن الحاجب ج ٢ ص ٢٩٠ ط ١ دار الكتب العلمية - بيروت. وبعض العلماء - منهم الغزالي - أضاف ركناً ثالثاً هو (بذل الجهد)، وبعضهم جعلها أربعة بإضافة (الأدلة الشرعية) إليها. واكتفيت ببيان شروط الركنين الأولين؛ لاتفاق الأصوليين عليها، ولأنها أكثر ما يُهم في هذه الأطروحة.

(٢) انظر: المستصفى ج ٢ ص ٣٥١-٣٥٢، المحصول في علم أصول الفقه، للفخر الرازي ج ٦ ص ٢١-٢٥، ط ٢ مؤسسة الرسالة - بيروت، البحر المحيط ج ٦ ص ١٩٩-٢٠٤، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، لابن بدران ص ١٨٠-١٨٣، مكتبة ابن نعمة - القاهرة، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، للشوكاني، ص ٨١٩-٨٢٤، ط ١ دار ابن كثير - دمشق.

المعتمدة، كالكتب الستة أو التسعة المشهورة، وغيرها. [وقد أصبحت مجموعة ميسرة في زماننا، والحمد لله.]

ثالثاً- معرفة مواقع الإجماع؛ أي المسائل التي حدث فيها الإجماع في السابق، لثلا يخالفه المجتهد.

رابعاً- معرفة أصول الفقه وقواعده، التي بها تُفهم النصوص ويستنبط منها الأحكام، مثل أنواع البيان ودلالات الألفاظ، والعام والخاص والمطلق والمقيد، والأمر والنهي وغير ذلك.

خامساً- معرفة الناسخ والمنسوخ في القرآن والسنة، لثلا يعتمد على نص منسوخ فيزّل في اجتهاده.

سادساً- العلم الكافي باللغة العربية، بمعرفة قواعدها نحواً وصرفاً، وبلاغتها من حقيقة ومجاز وتشبيه واستعارة، وغير ذلك، مما هو مبسوط في كتب اللغة. ولا يُشترط أن يصبح فيها كأئمتها.

وهناك شرطان آخران مهمّان؛ ذكرهما بعض الأئمة قديماً، وأصبحا فيما بعد - وخاصة في عصرنا الحاضر - شرطين رئيسين عند أكثر العلماء:

الأول: العلم بالمقاصد العامة للشريعة الإسلامية. وقد قرّره وأصله الإمام الشاطبي^(١)، في الجزء الثاني من كتابه القيم (الموافقات في أصول الشريعة).
الثاني: المعرفة الكافية بأحوال الناس (أهل زمانه). ذكره الإمام أحمد وغيره^(٢).

(١) الشاطبي، أبو إسحاق، اللّخمي، الغرناطي، إبراهيم بن موسى بن محمد (؟ - ٧٩٠ هـ)، من علماء المالكية. كان إماماً محققاً، أصولياً مفسراً، فقيهاً محدثاً، نظاراً ثبتاً، بارعاً في العلوم. من تصانيفه: الموافقات في أصول الفقه؛ والاعتصام بالكتاب والسنة؛ والمجالس، شرح به كتاب البيوع في صحيح البخاري. [الفتح المبين في طبقات الأصوليين، للمراغي ٢/ ٢٠٤، ط ٢؛ ومرجع العلوم الإسلامية، للزحيلي ص ٥٩٨، ط ١ دار المعرفة]

(٢) انظر: إعلام الموقعين ج ٤ ص ١٩٩ و ص ٢٠٤. وانظر ما كتبه الأستاذ الدكتور جمال عطية في (تجديد الفقه الإسلامي) ص ٢٤٩-٢٥١، ط ١ دار الفكر- دمشق. والكتاب بالاشتراك مع أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، ضمن سلسلة (حوارات لقرن الجديد). وهو من عيون الكتب في موضوعه، فيما أرى.

المطلب الثاني - شروط المجتهد فيه:

ويُسمى أيضاً (مَحَلُّ الاجتهاد) أو (مجال الاجتهاد)؛ وهو المسألة أو الواقعة التي تُراد معرفة حكمها شرعاً.

وهذه المسألة يشترط ألا تكون مما ورد فيها نص قطعيّ الدلالة قطعيّ الثبوت؛ إذ لا يجوز الاجتهاد في مثل هذه المسألة؛ لأنها تكون معلومة من الدين بالضرورة، كوجوب الصلوات الخمس والصيام والحج والزكاة والوفاء بالعهد والبر بالفقراء والمساكين، وكحرمة الزنى والربا وشرب الخمر وعقوق الوالدين والظلم وأكل مال اليتامى، وهذه المسائل القطعية هي الجزء الأقل في الشريعة.

وبمعنى آخر ينبغي أن تكون المسألة اجتهادية أي فيها مجال للاجتهاد، وهي كل مسألة لم يرد فيها نصّ شرعيّ، ولم يحصل على حكمها إجماع، أو ورد فيها نصّ ظنيّ في ثبوته أو دلالة أو فيها معاً^(١).

وهذه المسائل الاجتهادية هي الجزء الأكبر في الشريعة الإسلامية وفقهها، ولهذا كثر الاجتهاد منذ عهد الصحابة فمن بعدهم، وتعددت المذاهب واتسعت وامتألت كتب الفقه بالمسائل والأحكام المختلف فيها.

بل إن النصوص القطعية ثبوتاً ودلالة فيها نوع آخر من الاجتهاد، هو تحقيق مناطها الخاص في آحاد المسائل، ليتحقق مقصد الشارع من تشريع حكمها^(٢)، أو ما يسميه بعض المعاصرين الاجتهاد في حسن تنزيل مراد الله في أحكام المسائل^(٣).

(١) لمزيد الاطلاع على تعريفات المسألة الاجتهادية وشروطها والتعريف المختار، انظر ما كتبه في رسالتي للماجستير (التخطينة والتصويب في الآراء الاجتهادية) ص ١٥٨ - ١٦٠. (لم تنشر بعد).

وقد اخترت لها تعريفاً اصطلاحياً موجزاً، بعد تحقيق طويل؛ أنها: كل مسألة شرعية عملية ظنية.

(٢) انظر ما كتبه الشاطبي في تحقيق المناط العام والخاص، الموافقات ج ٤ ص ١٥٥ - ١٦٠ ط ١ دار المعرفة - بيروت.

(٣) انظر ما كتبه الدكتور قطب مصطفى سانو، في العدد (٢١) و (٢٢) من مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية في دبي. وما كتبه الدكتور نور الدين بن مختار الخادمي في كتابه (الاجتهاد المقاصدي)، وهو العددان (٦٥) و (٦٦) من سلسلة كتاب "الأمة"، التي تصدرها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، في دولة قطر.

المبحث الرابع الاجتهاد والرأي

كثيراً ما يُعبّر عن الاجتهاد بلفظ (الرأي)، فيقال: هذا رأي فلان أو اجتهاده، وكذلك العكس. فهل هما مترادفان، أو بينهما عموم وخصوص؟ وهل بينهما فروق جوهرية في الاستعمال؟

المطلب الأول - المقارنة اللغوية:

بيان العلاقة وإجراء المقارنة بين الرأي والاجتهاد، لا بد من المقارنة اللغوية بينهما أولاً:

أما الاجتهاد لغة فقد سبق بيانه قريباً في المبحث الأول، وأذكره هنا باختصار: الاجتهاد مصدرٌ فعلُهُ (اجتهد)؛ فتقول: اجتهد في الأمر اجتهداً، أي بذل وسعه وطاقته في طلبه، ليلبغ مجهوده ويصل إلى نهايته^(١).

وأما الرأي فيبانه فيما يأتي: يطلق الرأي لغة على الاعتقاد^(٢)، ويطلق أيضاً على العقل والتدبير، وعلى النظر والتأمل، ورجل ذو رأي أي بصيرة وحِذْق بالأمر، وجمعه آراء وأزّاء^(٣).

قال الراغب الأصفهاني^(٤): «والرأي: اعتقاد النفس أحد النقيضين عن غلبة الظن، وعلى هذا قوله تعالى: ﴿يَرَوْنَهُمْ مِثْلَيْهِمْ رَأْيَ الْعَيْنِ..﴾ [آل عمران: ١٣] يظنونهم بحسب مقتضى مشاهدة العين مثليهم..»^(٥).

(١) راجع ص ٢٨.

(٢) القاموس المحيط، فصل الرأ باب الواو والياء.

(٣) المصباح المنير، مادة (روي). وانظر المعجم الوسيط، إعداد مجمع اللغة العربية في القاهرة.

(٤) الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد بن محمد بن الفضل (ت: ٥٠٢ هـ): أديب، لغوي، حكيم، مفسر. من تصانيفه الكثيرة: تأويل القرآن، الذريعة إلى مكارم الشريعة، مفردات ألفاظ القرآن. [انظر: كشف الظنون ٤٤٧/٢، الأعلام ٢٧٩/٢، مرجع العلوم الإسلامية ص ١٧٥]

(٥) مفردات ألفاظ القرآن، ص ٣٧٤-٣٧٥. ط ١ دار القلم - دمشق، والدار الشامية - بيروت.

وقال ابن القيم^(١) في بيان معنى الرأي من حيث الاشتقاق اللغوي: «الرأي في الأصل مصدر (رأى الشيء يراه رأياً) ثم غلب استعماله على المرئي نفسه، من باب استعمال المصدر في المفعول، كاهوى في الأصل مصدر (هَوَيْه يهواه هوىً)، ثم استعمل في الشيء الذي يهوى، فيقال: هذا هوى فلان. والعرب تفرق بين مصادر فعل الرؤية بحسب محالها فتقول: رأى كذا في النوم رؤيا، ورآه في اليقظة رؤية، ورأى كذا - لما يُعلم بالقلب ولا يُرى بالعين - رأياً، ولكنهم خصّوه - أي الرأي - بما يراه القلب بعد فكرٍ وتأملٍ وطلبٍ لمعرفة وجه الصواب، مما تتعارض فيه الأمارات...»^(٢).

المطلب الثاني - أهم الفروق بينهما في الاستعمال:

أولاً- الاجتهاد، الذي هو بذل تمام الوسع والطاقة للوصول إلى النهاية في تحصيل الأمر المجتهد فيه، يكون في الماديات وفي المعنويات. أما الرأي الذي هو الاعتقاد والعقل والتأمل والنظر ونحوها، فهو من أعمال الفكر والقلب أي من المعنويات فحسب. وإذا كان المراد في أصول الفقه - بالاجتهاد الجانب المعنوي فقط؛ فعندئذ يتقارب الرأي والاجتهاد، ولكن يبقى الاجتهاد أعمّ من الرأي؛ لأنه يستعين بوسائل أخرى غير العقل والقلب، مثل الحواس الخمس عند البحث والتعرف. ولعلّ مما يؤكد التقارب بين الرأي والاجتهاد وكون الاجتهاد أعمّ من الرأي ورودّهما مقترنين في عبارات كثيرة عن الصحابة فمن بعدهم، فقد وردت عبارة: (أجتهد رأيي) كما في حديث معاذ، وعبارة (أجتهد رأيك) التي وردت في خطاب أمير المؤمنين عمر إلى كلٍّ من واليه أبي موسى الأشعري وقاضيه شريح، وفي كلام ابن عباس وابن مسعود وأبيّ بن كعب، وفي كلام التابعين وفقهاء الأمصار^(٣).

(١) ابن قيم الجوزية، هو محمد بن أبي بكر بن أيوب ... الدمشقي، الحنبلي، (٦٩١-٧٥١هـ): فقيه، أصولي، مجتهد، مفسر، محدث، نحوي ... مكثّر من التصنيف. من تصانيفه: (إعلام الموقعين عن رب العالمين)، (زاد المعاد في هدي حير العباد) و (الطرق الحكمية في السياسة الشرعية) و (شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل) و (مفتاح السعادة). [شذرات الذهب، لابن العماد الحنبلي، ٦/ ١٦٨، والدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، لابن حجر العسقلاني، ٣/ ٤٠٠، والأعلام ٦/ ٢٨٠، ومعجم المؤلفين ٩/ ١٠٦].

(٢) إعلام الموقعين ج ١ ص ٦٦.

(٣) انظر جامع بيان العلم وفضله ج ٢ ص ٥٦-٥٨، إعلام الموقعين ج ١ ص ٦٢-٦٣.

إذن، يكون الاجتهاد للرأي - كما في هذه العبارات - ويكون لغير الرأي، كأن تقول: اجتهدت في الزراعة أو البناء.

ثانياً- فعل (اجتهد) مُتَعَدٍّ بالفاء أو بنفسه فحسب، كما رأينا في الاستعمال اللغوي، لذلك نقول: اجتهد في الأمر واجتهد رأيَه. وتعديته بالفاء هي الأصل، وأما تعديته بنفسه فتكون حينما يُضَمَّن معنى فعل (أجهد) أو (أتعب) المتعديين^(١).

وباستقراء جميع النصوص في القرون الأولى وحتى الخامس الهجري - بحسب استطاعتي وعنايتي بأبحاث الاجتهاد منذ سنوات - لم أجد من عدّى فعل (اجتهد) بالباء^(٢). ولكن كانت ترد عبارات مثل: أقول برأيي، قال برأيه، عمل برأيه^(٣)، فالفعلان (قال) و(عمل) يتعديان بالباء إذا ارتبطا بالرأي، بخلاف فعل (اجتهد).



(١) انظر حالات تعدية الفعل القاصر (اللازم) في معجم القواعد العربية، عبد الغني الدقر، ص ٤٥٠، ط ٣ دار القلم - دمشق.

(٢) كما هو شائع الآن في استعماله، وربما من القرن الخامس الهجري. وهو مبني على أن الرأي وسيلة الاجتهاد، فتكون الباء للاستعانة، كما تقول: أمسكت بالقلم. أما في استعماله في عرف القرون الأولى فيكون فعل الاجتهاد واقعاً عليه، فالرأي مُجْتَهِد، أي مجهود ومتعب. والله أعلم.

(٣) وردت آثار كثيرة عن الصحابة والتابعين في ذم الرأي الموافق للهوى المخالف للنصوص الصريحة. كما ثبت عنهم القول بالرأي والأخذ به، حينما يكون اجتهداً من أهله وفي محله. انظر: المصدرين السابقين، في الحاشية رقم (٢).

المبحث الخامس

حكم الاجتهاد

هذه القضية تُبحث من حيثيتين اثنتين:

الأولى: حكم الاجتهاد من حيث الوصف الشرعي القائم به، أي من حيث الوجوب وعدمه.

الثانية: حكم الاجتهاد من حيث الأثر المترتب عليه أو الثابت به، والأثر هنا هو صواب الاجتهاد أو خطؤه.

المطلب الأول - حكمه من حيث الوصف الشرعي (الوجوب وعدمه):

من خلال أدلة مشروعية الاجتهاد التي سبقت^(١)، يفهم أن الحكم الأصلي له أنه فرض كفاية على الأمة في الجملة^(٢)، بحيث يجب أن تنفر طائفة من أهل كل ناحية من بلاد المسلمين للتفقه في الدين، ومن ثم استنباط الأحكام لما يُستجد من النوازل والمسائل، ويدل على هذا قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢] فالخطاب موجه فيه إلى مجموع المسلمين، وكذلك في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدَّاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ...﴾ [النساء: ٨٣]، نجد الخطاب موجهاً إلى الجماعة أيضاً.

ولكن حكم الاجتهاد في الحقيقة تعثره الأحكام الخمسة من الوجوب والحرمة والكراهية والاستحباب والإباحة، عند التنفيذ العملي بحسب الأحوال الخاصة، وبيانه كما يأتي:

أولاً: يصبح الاجتهاد فرض عين على المجتهد في حالتين^(٣):

(١) راجع المبحث الثاني من هذا الفصل، ص ٣١-٣٣.

(٢) انظر: البحر المحيط، للزركشي، ج ٦ ص ٢٠٦.

(٣) كشف الأسرار عن أصول البزدوي، لعبد العزيز البخاري ج ٤ ص ٢٦، ط ١ دار الكتاب العربي - بيروت. وانظر أيضاً ما نقله الزركشي عن ابن الصلاح، فهو متفق مع تقسيم البخاري، البحر المحيط ج ٦ ص ٢٠٧.

الأولى: اجتهاده في حق نفسه؛ أي لمسألة نزلت به، فيجب عليه وجوباً عينياً أن يجتهد فيها^(١).

الثانية: اجتهاده في حق غيره؛ فإذا سئل ولم يوجد غيره من المجتهدين، وخشي فوات الوقت دون معرفة حكمها الشرعي وجب عليه الاجتهاد.
ثانياً: ويكون الاجتهاد واجباً كفاً في حالتين^(٢):

الأولى: إذا نزلت حادثة واستُفتي فيها عددٌ من العلماء، فالاجتهاد فيها واجب كفاً على جميعهم، إذا قام به بعضهم سقط الإثم عن الباقين، ويكون أخصهم بالفرضية من خُصَّ بالسؤال منهم.

الثانية: إذا تردد الحكم بين قاضيين مشتركين في قضية واحدة، فأيهما اجتهد فيها كفى.
ثالثاً: الاستحباب والندب، وذلك في حالتين أيضاً^(٣):

الأولى: اجتهاد العالم لمسألة قبل وقوعها أو السؤال عنها، ليسبق إلى معرفة حكمها.
الثانية: أن يُسأل المجتهد عن مسألة لم تقع، فيُندب عند أصولي الحنفية الاجتهاد لهذه المسألة؛ استعداداً للأمر قبل وقوعه.

فهاتان الحالتان هما اللتان ولدتا ما يُسمى بالفقه التقديري أو الافتراضي الذي عُرفت به مدرسة الرأي^(٤). أما فقهاء الصحابة وفقهاء مدرسة الحديث فقد كرهوا السؤال عما لم يحدث، ولم يكونوا يجيبون مَنْ يسأل عما لم يقع، ويقولون: دعها حتى تقع، ونحو ذلك^(٥).
ولذلك أرى أن الحالتين السابقتين يمكن ترذُّد حكمهما بين الاستحباب والإباحة والكرهية، بحسب وجهات نظر الأصوليين.

(١) ولا يجوز له تقليد غيره، إلا في حال ضيق الوقت، وخشية فوات الحادثة على غير الوجه الشرعي؛ لأن المجتهد معه الآلة التي يتوصل بها إلى المطلوب. [انظر: الفقيه والمتفقه، للخطيب البغدادي، ج ٢ ص ١٣٥-١٣٦، ط ٢ دار ابن الجوزي - السعودية. وروضة الناظر وجُنة المناظر، لابن قدامة المقدسي، ص ٣٣٨-٣٣٩، ط ٣ دار الكتاب العربي - بيروت. والحنابلة يخالفون في الجواز في حال ضيق الوقت].

(٢) كشف الأسرار، والبحر المحيط: الموضعين السابقين.

(٣) المصدر السابق، نفسه.

(٤) سوف يأتي التعريف بها وبمدرسة الحديث المقابلة لها، في الباب الثاني، عند الكلام عن الاجتهاد الجماعي في عصر التابعين.

(٥) انظر الروايات الكثيرة في ذلك، في جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر ج ٢ ص ١٤٢-١٤٣.

رابعاً: الكراهة، وتكون في الحالتين السابقتين عند من كره السؤال عما لم يقع من الحوادث. ويكون أكثر كراهة في مسائل يُستبعد وقوعها.

خامساً: ويكون الاجتهاد مُحَرَّماً في حالتين^(١):

الأولى: في مقابلة نص صحيح قطعيّ الثبوت صريح الدلالة، ومن هنا جاءت القاعدة المشهورة (لا اجتهاد في مَعْرِض النص)^(٢).

الثانية: اجتهاد مَنْ لا يتأهّل للاجتهاد؛ لأنّه لم يحقق شروطه. وهذا أمر مجمع عليه.

المطلب الثاني - حكم الاجتهاد من حيث الأثر المترتب عليه (أي الإصابة والخطأ فيه)^(٣):

ويُعبر عن المسألة في كتب الأصول على النحو الآتي: هل كل مجتهد مصيب؟ أو المصيب - من المجتهدين في المسألة الواحدة - واحدٌ فحسب؟.

اختلفت آراء الأصوليين والفقهائ والمتكلمين في الإجابة عن هذا السؤال على أقوال كثيرة. ويمكن إرجاعها إلى مذهبين رئيسين^(٤):

الأول: مذهب من يقول: إنّ الحق يتعدد في كل مسألة اجتهادية بتعدد أقوال المجتهدين فيها، بناء على أنه لا حكم لله تعالى فيها قبل الاجتهاد، إذ كل مجتهد مصيب عندهم، وهؤلاء هم المصوّبون أو (المصوّبة).

الثاني: مذهب من يقول: إنّ الحق - عند الله تعالى - واحد في كل مسألة، هو حكمه المعين فيها قبل اجتهاد المجتهدين، فمن وافقه منهم فهو المصيب، ومن أخطأه فهو المخطئ، وهؤلاء هم المخطئون أو "المخطئة".

(١) كشف الأسرار، ج ٤ ص ٢٧.

(٢) انظر: شرح القواعد الفقهية، للشيخ أحمد الزرقاء، ص ١٤٧، ط ٤ دار القلم - دمشق.

(٣) بحثت هذه المسألة تفصيلاً في الباب الثاني من رسالتي للماجستير، المذكورة قريباً، وهنا أوردتها بإيجاز يناسب المقام. انظر منها على وجه الخصوص الفصل الثاني بعنوان (مذاهب الأصوليين في التخطئة والتصويب في المسائل الاجتهادية).

(٤) لمعرفة الأقوال وأدلتها في هذه القضية انظر المصادر الآتية: المعتمد، لأبي الحسين البصري ج ٢ ص ٣٧٢، ط ١، الإحكام، للآمدي ج ٤ ص ١٩٠، ط ١، المستصفى، للغزالي ج ٢ ص ٣٦٣، ط ٢، المحصول، للرازي ج ٦ ص ٣٤، ط ٢، شرح تنقيح النعول، للقرافي ص ٤٣، ط ١، الملل والنحل، للشهرستاني ج ١/ ٢٣٨ - ٢٤١، كشف الأسرار، للنسفي ج ٢ ص ٣٠٢، ط ١، التقرير والتحجير، لابن أمير حاج، ج ٣ ص ٣٠٦.

ولبيان الآراء والأقوال في هذين المذهبين والقائلين بها، أكتفي بنقل نص جامع من كلام الفخر الرازي^(١) في المحصول؛ قال - رحمه الله -: «اختلفوا في تصويب المجتهدين في الأحكام الشرعية. وضبط المذاهب فيه - على سبيل التقسيم - أن يُقال: المسألة الاجتهادية، إما أن يكون لله تعالى فيها قبل الاجتهاد حكم معين أو لا يكون.

فإن لم يكن لله - تعالى - فيها حكم، فهذا قول مَنْ قال: (كل مجتهد مصيب)، وهم جمهور المتكلمين منّا: كالأشعري^(٢) والقاضي أبي بكر^(٣)، ومن المعتزلة: كأبي الهذيل^(٤) وأبي علي^(٥) وأبي هاشم^(٦) وأتباعهم. ثم لا يخلو إما أن يقال: إنه - وإن لم يوجد في الواقعة حكم - إلا أنه وُجد ما لو حكم الله تعالى بحكم لما حكم إلّا به، وإما أن لا يقال بذلك أيضاً. والأول هو القول بالأشبه، وهو منسوب إلى كثير من المصوّبين. والثاني قول الخُلّص من المصوّبين.

(١) الرازي، فخر الدين، محمد بن عمر بن الحسين، ... (٥٤٤ - ٦٠٦ هـ): المفسر، المتكلم، إمام زمانه في العلوم العقلية، وأحد الأئمة في علوم الشريعة. أقبل الناس على كتبه في حياته يتدارسونها. من تصانيفه (مفاتيح الغيب) في تفسير القرآن الكريم، و(لوامع البينات في شرح أسماء الله تعالى والصفات) و(المحصول في علم الأصول) [وَقِيَّات الأعيان، لابن خُلّكان ١/ ٤٨٦، طبقات الشافعية، شهية ٢/ ٦٥-٦٧، مرجع العلوم الإسلامية ص ٣٤٥].

(٢) الأشعري، أبو الحسن علي بن إسحاق، ... (٢٦٠ - ٣٢٤ هـ): إمام المتكلمين، ومشارك في بعض العلوم. رد علي الملعنة والمعتزلة والشيعة والجهمية والخوارج وغيرهم. من تصانيفه: (التيبين عن أصول الدين) و(خلق الأعمال) و(كتاب الاجتهاد). [طبقات الشافعية، لابن السبكي ٢/ ٢٤٥؛ ومعجم المؤلفين، كحّالة، ٧/ ٣٥].

(٣) أبو بكر الباقلاني، القاضي محمد بن الطيب، ... (٣٣٨ - ٤٠٣ هـ): هو المتكلم المشهور الذي رد علي الرافضة والمعتزلة والجهمية وغيرهم. كان في العقيدة علي مذهب الأشعري، وعلي مذهب مالك في الفروع. من تصانيفه: (إعجاز القرآن) و(الإنصاف)، و(التقريب والإرشاد) في أصول الفقه. [وَقِيَّات الأعيان، لابن خُلّكان ١/ ٦٠٩؛ الأعلام، الزركلي، ٧/ ٤٦].

(٤) أبو الهذيل العلاف، محمد بن الهذيل بن عبد الله (١٣٥ - ٢٢٦ هـ): المتكلم، شيخ المعتزلة، ومقدّمهم. وكان حسن الجدل، قوي الحجة، سريع الخاطر. له كتاب سماه (ميلاس) على اسم مجوسي أسلم على يده. [الفرق بين الفرق، للبغدادي ص ١٢١، شذرات الذهب، لابن العماد الحنبلي، ٢/ ٨٥، هدية العارفين، لإسماعيل باشا ٢/ ١١].

(٥) أبو علي الجبائي، محمد بن عبد الوهاب، البصري، المعتزلي (٢٣٢ - ٣٠٣ هـ): كان رأساً في علم الكلام، وأخذ عنه ابنه أبو هاشم الجبائي والشيخ أبو الحسن الأشعري. وإليه تنسب الطائفة "الجبائية". من تصانيفه: "تفسير القرآن". [فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، للبلخي ص ٨٥، الفرق بين الفرق ص ١٨٣].

(٦) أبو هاشم الجبائي، عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب، المعتزلي (٢٤٧ - ٣٢١ هـ): عالم بالكلام، من كبار المعتزلة، وهو شيخها بعد أبيه. له آراء انفراد بها. [الفرق بين الفرق ص ١٨٤، طبقات المعتزلة ص ٩٤-٩٥].

أما إن قلنا: إن في الواقعة حكماً معيناً - عند الله - فذلك الحكم، إما أن لا يكون عليه أمانة ولا دلالة، أو عليه أمانة وليس عليه دلالة، أو عليه دلالة.

أما القول الأول - وهو أنه حصل الحكم ولكن من غير أمانة ولا دلالة - فهو قول طائفة من الفقهاء والمتكلمين... وهؤلاء زعموا: أن ذلك الحكم مثل دفين يعثر عليه الطالب بالاتفاق، فلمن عثر عليه أجران، ولمن غاب عنه أجر واحد، وذلك الأجر على ما تحمّل من الكدّ في الطلب، لا على نفس الحنية.

وأما القول الثاني - وهو: أن عليه دليلاً ظنياً - فهذا أيضاً قولان؛ أحدهما: أن المجتهد لم يكلف بإصابته لحفائه وغموضه، فلذلك كان المخطيء معذوراً ومأجوراً، وهو قول الفقهاء كافة، ويُنسب إلى الشافعي وأبي حنيفة - رضي الله عنهما - وثانيهما: أنه مأمور بطلبه أولاً، فإن أخطأ وغلب على ظنه شيء آخر، فهناك يتعين التكليف، ويصير مأموراً بأن يعمل بمقتضى ظنه ويسقط عنه الإثم تحقيقاً.

وأما القول الثالث - وهو: أن عليه دليلاً قاطعاً - فهؤلاء اتفقوا على أن المجتهد مأمور بطلبه، لكنهم اختلفوا في موضعين؛ أحدهما: أن المخطيء هل يستحق الإثم والعقاب، أو لا؟ فذهب بشر المريسي^(١) - من المعتزلة - إلى أنه يستحق الإثم، والباقون على أنه لا يستحق، الثاني: أنه هل يُنقض قضاء القاضي فيه؟ قال الأصم^(٢): يُنقض، وقال الباقر: لا ينقض. فهذا تفصيل المذاهب^(٣).

(١) المريسي، بشر بن غياث، وإليه تُنسب الطائفة المريسية المرجئة: أخذ العلم عن أبي يوسف صاحب أبي حنيفة، ثم مال إلى الفلسفة والكلام. وكان داعية لبدعة خلق القرآن، وكانت له آراء غريبة في العقائد والفقه، لذا رُمي بالزندقة. عاش نيّفاً ومسيّبين، ومات سنة (٢١٨هـ) [الفرق بين الفرق، ص ٢٠٤-٢٠٥، وطبقات الفقهاء، للشيرازي ص ١٤٥، ومرجع العلوم الإسلامية ص ٦٩٨].

(٢) أبو بكر الأصم، عبد الرحمن بن كيسان (ت: ٢٠١هـ): كان من أفصح الناس وأفقههم وأورعهم، غير أنه عُرف منه التعامل على أمير المؤمنين علي - رضي الله عنه - وهو من كبار المعتزلة؛ أخذ عن أبي الهذيل، وأخذ عنه ابن علقمة. [فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٦٥، تاريخ بغداد ١٩٢/٢، سير أعلام النبلاء برقم (٤٠٢)].

(٣) المحصول في علم أصول الفقه، للرازي ج ٦ ص ٣٣-٣٦، ط ٢، مؤسسة الرسالة. وانظر: ما يباثل هذا النص أو يدانيه في كل من: الإحكام، للأمدّي ج ٤ ص ١٨٩-١٩٠، والتمهيد، لأبي الخطاب ج ٤ ص ٣١٠-٣١٥، ط ١. البرهان، للجويني ج ٢ ص ١٣١٩-١٣٢٠، ط ١. الإبهاج لابن السبكي ج ٣ ص ٢٥٨-٢٥٩، ط ١. كشف الأسرار للبخاري ج ٤ ص ٣٢-٣٣. نهاية السؤل بهامش التقرير والتجوير ج ٣ ص ٣١٤-٣١٥، وغيرها.

وما جاء ملخصاً في هذا النص الجامع قمت بتفصيله وبيانه، بإيراد الأقوال المختلفة وتحريرها ونسبتها الصحيحة لقائلها، ولا سيما أقوال الأئمة المشهورين كالأئمة الأربعة (أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد، رحمهم الله)، وهؤلاء - كما تبين لي - كلهم على مذهب المخطئة، وهو مذهب جمهور العلماء. ثم أوردت أدلة الفريقين من المنقول والمقول وناقشتها، ثم قارنت بينها وترجّحت لديّ قوة أدلة المخطئة^(١).

المبحث السادس

تجزؤ الاجتهاد

أولاً- المقصود به: الاجتهاد في استنباط بعض الأحكام دون بعض، أي في باب من أبواب الفقه، أو في مسائل محدّدة منه.
ثانياً- صورة المسألة:

هل يجوز إطلاق اسم المجتهد - ولو توافرت فيه الشروط المعروفة - على من يجتهد في باب من أبواب الفقه، أو مسائل خاصة منه؛ كأن يجتهد في البيوع فقط، أو الزواج والطلاق فحسب؟ وهل يُقبل اجتهاده؟. هذا ما يسمى تجزؤ (أو تجزيء) الاجتهاد.
اختلف الأصوليون في هذه المسألة على مذهبين رئيسين^(٢):

الأول: مذهب جمهور العلماء، قديماً وحديثاً، وهم القائلون بجواز تجزؤ الاجتهاد.

الثاني: مذهب المانعين من جوازه.

الثالث- بيان المذهبين وأدلتها في المسألة:

(١) انظر التفصيل في رسالتي المذكورة (التخطة والتصويب...) الصفحات (٢٠٢-٢٥٨)، [لم تنشر بعد].

(٢) انظر بيان المسألة في كل من: المستصفى ج ٢ ص ٣٥٣-٣٥٤، البحر المحيط ج ٦ ص ٢٠٩-٢١٠، والتقرير والتحجير ج ٣ ص ٢٩٢-٢٩٣، والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص ١٨٣. ومن الكتب المعاصرة: أصول الفقه الإسلامي، لأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي ج ٢ ص ١٠٧٥-١٠٧٧، ط ١ دار الفكر - دمشق، والاجتهاد في الشريعة الإسلامية، للقرضاوي ص ٦١-٦٢ ط ٢ دار القلم - الكويت، والاجتهاد والتقليد، للدسوقي ص ٩١-٩٧، ط ١ دار الثقافة - قطر.

أ - بيان المذهب الأول ودليله^(١):

إنَّ العالم المجتهد، قد يكون اجتهاده عامّاً أو كُليّاً، أي في جميع أبواب الفقه وأكثر مسائله، كما هو شأن أئمة المذاهب الفقهية، وهناك مجتهدون كثيرون كانت لهم اجتهادات في أبواب دون أبواب ومسائل دون مسائل، مثل التلاميذ المشهورين لهؤلاء الأئمة، وهذا هو الاجتهاد الجزئي أو المتجزئ.

وليس هناك ما يمنع هذا التجزؤ؛ فقد يستكمل العالم شرائط الاجتهاد في جانب من الفقه دون غيره، بأن يستقرىء الآيات والأحاديث والآثار وسائر الأدلة في هذا الجانب.

فإذا كان الأئمة الكبار كمالك والشافعي، قالوا في مسائل كثيرة: لا أدري؛ لأنهم لم تجتمع لديهم أدلتها أو تتضح لهم مداركها، أليس الأولى بمن هم دونهم أن يكونوا عاجزين عن استيعاب جميع المسائل والأبواب؟

هذا، والقول بجواز تجزؤ الاجتهاد هو ما يرجّحه جُلُّ العلماء والباحثين المعاصرين أيضاً^(٢).

ب - بيان المذهب الثاني ودليله:

إنَّ العالم إذا بلغ رتبة الاجتهاد بتحقيق شروطه فيه -وقد سبق بيانها- وامتلاكه للملكة؛ فلا يُتصوّر تمكّنه من الاجتهاد في باب من الفقه كالقرائض، أو الإجراءات مثلاً، دون أن يكون قادراً على الاجتهاد في البيوع أو الشركات، وغير ذلك.

ومن قال بهذا المذهب الإمام أبو حنيفة^(١)، والعلامة الشوكاني^(٢).

(١) انظر -إضافة إلى المصادر السابقة-: الإحكام في أصول الأحكام، للأمدي ج ٤ ص ٣٢٢، ط ١ دار إحياء التراث العربي، المحصول ج ٦ ص ٢٥، مُسَلَّمُ الثُّبُوت، لابن عبد الشكور، بهامش المستصفي ج ٢ ص ٣٦٤، إرشاد الفحول ص ٨٣١. ط ١ دار ابن كثير - دمشق، بتحقيق محمد صبحي حلاق.

(٢) مهم: الشيخ مصطفى المراغي، بحوث في التشريع الإسلامي ص ١٢، وأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي ج ٢ ص ١٠٧٧، والشيخ الدكتور يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية ص ٦١، والدكتورة نادية العمري. الاجتهاد في الإسلام ص ١٧٢، والدكتور شعبان إسماعيل، الاجتهاد الجماعي ص ٥٢، والدكتور عبد المنعم النمر، الاجتهاد ص ١٨٧، والدكتور عبد المجيد السوسوه، الاجتهاد الجماعي ص ٧٦. وانظر: القرار الثالث من الدورة الثامنة للمجمع الفقهي الإسلامي، بمكة المكرمة، التابع لرابطة العالم الإسلامي.

وذهب بعض العلماء المعاصرين هذا المذهب، ومن أشهرهم الشيخ عبد الوهاب خلاف^(٣) - رحمه الله - حين قال، في ختام حديثه عن الأهلية للاجتهاد: «وما ينبغي التنبيه إليه أمور ثلاثة: أحدها: أن الاجتهاد لا يتجزأ. أي أنه لا يتصور أن يكون العالم مجتهداً في أحكام الطلاق وغير مجتهد في أحكام البيع، أو مجتهداً في أحكام العقوبات، وغير مجتهد في أحكام العبادات؛ لأن الاجتهاد كما يؤخذ مما قدمناه أهلية وملكة يقتدر بها المجتهد على فهم النصوص واستثمار الأحكام الشرعية منها، واستنباط الحكم فيما لا نص فيه»^(٤).

رابعاً - المناقشة:

اعترض أصحاب هذا المذهب على المذهب الأول، بأنه لو أجزنا تجزيء الاجتهاد، فإن بعض مسائل الفقه له تعلق بمسائل أخرى، من حيث الاستدلال بالنص أو القياس. فلو اجتهد في بعضها لقدّر جهله بما يتعلق بها في المسائل الأخرى، وعندئذ لا يكون قد حصل له غلبة الظن بحصول المقتضي وانتفاء المانع^(٥).

وأجيب عن هذا الاعتراض بأنه غير وارد؛ لأنه يُفترض بالمجتهد ألا يجتهد إلا بعد تحصيل واستجماع كل ما يتعلق بالمسألة التي هي محل الاجتهاد.

يقول الفخر الرازي مرجحاً المذهب الأول وراداً على الثاني: «الحق أنه يجوز أن تحصل صفة الاجتهاد في فنّ دون فنّ، بل في مسألة دون مسألة، خلافاً لبعضهم. لنا: أن الأغلب من الحادثة - في الفرائض - أن يكون أصلها في الفرائض، دون المناسك والإجارات، فمن عرف ما ورد من الآيات والسنن والإجماع والقياس، في باب الفرائض، وجب أن يتمكن

(١) انظر: مسلم الشوت، بهامش المستقصى ج ٢ ص ٣٦٥. ط دار صادر - بيروت.

(٢) الشوكاني، محمد بن علي (١١٧٣ - ١٢٥٠ هـ): فقيه مجتهد، من كبار علماء صنعاء اليمن. له (١١٤) مؤلفاً. من تصانيفه: (نيل الأوطار، شرح منتقى الأخبار للمجدد بن تيمية)، و(فتح القدير) في التفسير، و(السيل الجرار) في الفقه. و(إرشاد الفحول) في الأصول. [البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، للشوكاني نفسه، ٢/ ٢١٤ - ٢٢٥، والأعلام، للزركلي ٦/ ٢٩٨]. وانظر قوله في إرشاد الفحول ص ٨٣١، ط ١ دار ابن كثير - دمشق.

(٣) سوف ترد ترجمة مختصرة له في الباب الثالث، عند عرض دعوته إلى الاجتهاد الجماعي.

(٤) علم أصول الفقه، ص ٢٢٠. ط ١٤ دار القلم - الكويت. وانظر ما قاله شاعر الحنبلي، أصول الفقه الإسلامي، له، ص ٣٩٠.

(٥) المصادر السابقة.

من الاجتهاد. وغاية ما في الباب أن يقال: لعله شدّ منه شيء، ولكنّ النادر لا عبرة به. كما أن المجتهد - المطلق - وإن بالغ في الطلب، فإنه يجوز أن يكون قد شدّ عنه أشياء^(١).

خامساً - الجمع بين المذهبين:

إن كان مقصود أصحاب مذهب المنع من تجزؤ الاجتهاد، أن أهلية الاجتهاد وملكوته - وهي ما يمكن تسميته "الاجتهاد بالقوة" بحسب اصطلاح أهل المنطق، وهو ما يفهم من كلام الشيخ عبد الوهاب خلاف، السابق -؛ فهذا حق.

وإن كان مقصودهم أنه لا يمكن أن يتجزأ بالفعل، من حيث الواقع العملي، فهذا غير صحيح؛ لأنّ الأئمة الكبار، المتفق على كونهم من أهل الاجتهاد المطلق، لم يجيبوا عن كل مسألة، وقالوا في كثير من المسائل: لا أدري، كما سبق ذكره، بل فقهاء الصحابة والتابعين توقفوا في كثير من المسائل.

وبناء على هذا يكاد يكون الخلاف بين المذهبين لفظياً، أو ليس بعيد الجانبين، وإنما هو منحصر في دائرة ضيقة، كما يقول أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي^(٢).

وكلام الشيخ خلاف لا يتعارض مع هذا الجمع بين المذهبين، وخاصة ما قاله عقب نصه السابق مباشرة: فمن توافرت فيه شروط الاجتهاد وتكوّنت له هذه الملكة لا يُتصور أن يقتدر بها في موضوع دون آخر. نعم يتصور أن يكون المرء عالماً متخصصاً في المدينيات دون العقوبات أو في العقوبات دون المدينيات. ولكن لا يتصور أن يكون قادراً على الاجتهاد في هذا الموضوع من الأحكام دون هذا... الخ^(٣).

والذي أراه أن كون المجتهد مطلقاً أو متجزئاً - في اجتهاده - هو بحسب الغالب، فإن كان قد اجتهد في أكثر أبواب الفقه وفي أكثر مسائل الشرع فهو المجتهد المطلق، كما هو شأن الكثيرين من الفتوى من فقهاء الصحابة والتابعين، وشأن أئمة المذاهب الفقهية المشهورة وبعض تلامذتهم. وإن كان قد اجتهد في بعض أبواب الفقه وفي كثير من مسائل الفقه، لا

(١) المحصول ج ٦ ص ٢٥ - ٢٦، وانظر نصاً مماثلاً لابن القيم، في إعلام الموقعين ج ٤ ص ٢١٦ - ٢١٧.

(٢) أصول الفقه الإسلامي ج ٢ ص ١٠٧٧ - ١٠٧٨.

(٣) علم أصول الفقه، ص ٢٢٠.

في أكثرها، فهو مجتهد جزئي، كما هو شأن المقلّين من الفتوى من فقهاء الصحابة والتابعين، وشأن كثير من فقهاء المذاهب الذين خرّجوا على أقوال أئمتهم، ورجّحوا في مذاهبهم. وكل مجتهد مطلق، لا بد من أنه كان مجتهداً جزئياً في بداية أمره، إذ لا يتصور أن يفتي في جميع المسائل دفعة واحدة، أو في وقت يسير. ولهذا يكون القول بجواز تجزؤ الاجتهاد أمراً مُتَعَيِّناً، والله أعلم.

سادساً- أهمية القول بمشروعية تجزؤ الاجتهاد:

إنّ القول بجواز تجزؤ الاجتهاد كان - كما قال أستاذنا الزحيلي -: «النافذة التي استطاع بها العلماء تخفيف غلواء سد باب الاجتهاد، نزولاً تحت عامل الضرورة أو الحاجة التي تصادف في كل زمن، للإفتاء في حكم الحوادث المتجددة»^(١). وأقول: إنّ أهميته تكون أكثر ما تكون لأهل الاجتهاد الجماعي، في هذا الزمان الذي صار لا بد فيه من التخصص، بسبب اتساع العلوم وتشعب القضايا وتداخلها وتعلقها بقضايا كثيرة، ولا يمكن لعالم مهمل من العلم أن يصبح مجتهداً مطلقاً بالشروط التي سبق بيانها.

وهذا من أهم الأسباب التي دعّني لبحث مسألة تجزؤ الاجتهاد هنا، بهذا التفصيل. وسأعود إليها بالتذكير مرة أخرى، عند الحديث عما يشترط في عضو الاجتهاد الجماعي، في أواخر الباب الثالث.

(١) أصول الفقه الإسلامي ج ٢ ص ١٠٧٧ .

المبحث السابع

مراتب المجتهدين وطبقاتهم

ليس جميع المجتهدين على درجة واحدة، أو مرتبة واحدة، من حيث تحقق شروط الاجتهاد فيهم - كما تقدمت -، ومن حيث وضعهم لأصول الاستنباط وقواعده، ومن حيث توسعهم في الاجتهاد في الفروع. ولهذا فقد بحث الأصوليون المتأخرون ما يُسمى (مراتب المجتهدين) أو (طبقاتهم)، فجعلها بعضهم ثلاثاً، وبعضهم أربعاً، وبعضهم خمساً، وأوصلها بعضهم إلى سبع طبقات، كما فعل العلامة ابن عابدين^(١) في رسالته (رسم المفتي)^(٢).

وأختار هنا تقسيمها إلى خمس، لشهرته عند العلماء ووضوحه^(٣). ولكن أعرضه بطريقة مغايرة تزيده وضوحاً، والمضمون نفسه. فجعلت المجتهدين في مرتبتين رئيسيتين متميزتين، الأولى: مرتبة الاجتهاد المطلق، والثانية: مرتبة الاجتهاد المقيّد. والمرتبة الأولى تنقسم إلى طبقتين؛ الأولى: الإطلاق في الفروع والاستقلال بالأصول، والثانية: الإطلاق في الفروع مع التقيّد والالتزام بأصول إمامه. والمرتبة الثانية تنقسم إلى ثلاث طبقات، كما سيأتي.

(١) ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز، الدمشقي (١١٩٨ - ١٢٥٢ هـ): كان فقيه الديار الشامية وإمام الحنفية في عصره. صاحب (رد المحتار علي الدر المختار) المشهور بحاشية ابن عابدين، في خمس مجلدات. ومن تصانيفه أيضاً (العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية)، و(نسب السحار علي شرح المنار) في الأصول، و(مجموعة رسائل) [الأعلام، للزركلي ٢٦٧/٦]

(٢) انظرها في: مجموعة رسائل ابن عابدين - الرسالة الثانية. وانظر منها ص ١١ - ١٢، ط ١، دار إحياء التراث العربي - بيروت.

(٣) هذا التقسيم مستخلص من تقسيم العلامة ابن الصلاح في كتابه (أدب المفتي والمستفتي) وتابعه فيه العلامة النووي في شرح المهذب واعتمده العلامة السيوطي في كتابه (الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض)، كما سيأتي النقل عنهم. قال ابن بدران: «جعل بعض المتأخرين أقسام المجتهدين على خمس مراتب. ومن علمناه حنح إلى هذا التقسيم أبو عمرو ابن الصلاح وابن حمدان من أصحابنا في كتابه (أدب المفتي)، وتلاهما شيخ الإسلام ابن تيمية. فإنه نقل في مسودة الأصول كلام ابن الصلاح ولم يتعقبه... الخ» [المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص ١٨٤].

ولابدّ من الحديث عن كلّ من المرتبتين على حدة؛ لتمايزهما من حيث المكانة، وليظهر أثر كل منهما من الناحية العملية كما سيبدو في ختام البحث.

المطلب الأول - المرتبة الأولى (المجتهد المطلق):

المجتهد المطلق هو من كانت لديه القدرة على استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، في جميع أبواب الفقه ومسائله، باعتماد أصول وقواعد معيّنة للاستنباط. والمجتهد المطلق يكون في إحدى طبقتين، بحسب استقلاله أو عدم استقلاله بوضع أصول الاستنباط وقواعده^(١).

الطبقة الأولى - المجتهد المطلق المستقل:

عبّر عنه ابن الصلاح بأنه: «الذي يستقل بإدراك الأحكام الشرعية من الأدلة، من غير تقليد، وتقيّد بمذهب أحد»^(٢).

إذن، المجتهد المطلق المستقل: هو الذي ينهج مناهج في النظر والاستنباط تكون أصولاً لمذهبه ولمن يلتزمها من بعده، من غير تقليد في الأصول أو الفروع.

يقول النووي^(٣) - رحمه الله - في مقدمة المجموع: «فالمستقل شرطه أن يكون قيماً بمعرفة الأحكام الشرعية من الكتاب والسنة والإجماع والقياس... فمن جمع هذه

(١) انظر: عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد، للدهلوي، ص ٢٣. ط ١ (١٩٩٥م)، دار الفتح - الشارقة. بتحقيق محمد علي الحلبي الأثري. [وهذا الكتاب رسالة لطيفة قيّمة في موضوعها، ولها طبعات سابقة كثيرة].

(٢) فتاوى ومسائل ابن الصلاح، ج ١ ص ٢٦، ط ١، دار المعرفة - بيروت. وانظر: أصول الفقه الإسلامي، لأستاذنا الزحيلي ج ٢ ص ١٠٧٩، الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه، د. شعبان إسماعيل ص ١٦، الاجتهاد في الإسلام، د. نادية العمري ص ١٧٣.

(٣) النّوويّ (أو النّوّاويّ)، محيي الدين، محيي بن شرف، (٦٣١-٦٧٦هـ): من أهل نَوَى، من قرى حَوْران، جنوبي دمشق. علامة في الفقه الشافعي والحديث واللغة. من تصانيفه: (المجموع شرح المذهب، للشرازي) - لم يكمله؛ (روضة الطالبين)؛ و(المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج) و(رياض الصالحين). [طبقات الشافعية، للمسكي ١٦٥/٥، والأعلام للزركلي ١٨٥/٩]

الأوصاف فهو المفتي المطلق المستقل الذي يتأذى به فرض الكفاية، وهو المجتهد المطلق المستقل^(١).

ويقول السيوطي^(٢) - رحمه الله -: «والتحقيق في ذلك أن المجتهد المطلق أعم من المجتهد المستقل، وغير المجتهد المقيد... فإن المستقل هو الذي استقل بقواعده لنفسه، يني عليها الفقه خارجاً عن قواعد المذاهب المقررة. وهذا شيء فُقد من دهر، بل لو أراد الإنسان اليوم لامتنع عليه ولم يجز له، نصَّ عليه غير واحد...»^(٣).

وأشهر من كان اجتهادهم مطلقاً مستقلاً فقهاء الصحابة والتابعين في الجملة، وكذلك أئمة المذاهب الفقهية المعروفة. فهؤلاء كانوا يشربون من النبع مباشرة - كما يقال - فينظرون في المصادر الشرعية الأصلية نظر استنباط وابتكار وتأصيل، بل ربما اتخذ بعضهم أصولاً فرعية أو تبعية خاصة به، كالاستحسان عند أبي حنيفة، والعمل بالمصلحة المرسلة وإجماع أهل المدينة عند مالك، والاستصحاب والأخذ بأقل ما قيل عند الشافعي، والعمل بالحديث الضعيف وتقديمه على القياس عند أحمد.

تنبيه:

وينبغي التنبيه إلى أن وصف المجتهد بالمطلق المستقل، يأتي من عدم التقيد بما وضعه مجتهد آخر من أصول وقواعد، ولا يعني أبداً تفلته من قيود النصوص الشرعية ومقاصدها العامة القطعية، ومن ثم الحكم بما يمليه العقل المجرد، أو هوى النفس - كما هو شأن القوانين الوضعية -، حاشا وكلاً.

(١) المجموع شرح المذهب، ج ١ ص ٧٦، ط دار إحياء التراث العربي (١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م).

(٢) الشُّيُوطِي، جلال الدين، عبد الرحمن بن أبي بكر، (٨٤٩ - ٩١١ هـ): أصله من أسبوط. كان عالماً شافعيّاً، مؤرخاً أديباً، وكان أعلم أهل زمانه بعلم الحديث وفنونه والفقه واللغة. وكان سريع الكتابة في التأليف. مؤلفاته تبلغ عدتها خمسة مؤلف: منها (الأشباة والنظائر) في فروع الشافعية؛ و(الحاوي للفتاوي)؛ و(الإتقان في علوم القرآن)؛ و(الدر المشور في التفسير بالمأثور). [شذرات الذهب ٥١ / ٨، والضوء اللامع لأهل القرن التاسع، للسخاوي ٦٥ / ٤، والأعلام ٧١ / ٤]

(٣) الرد على من أخلد إلى الأرض، ص ٣٨-٣٩، ط مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة.

الطبقة الثانية - المجتهد المطلق غير المستقل (المنتسب) :

وهو الذي يلتزم بأصول إمام معين وقواعده في الاستنباط، فيكون منتسباً إلى مذهب مجتهد مطلق مستقل. وفيه يقول السيوطي:

«وأما المجتهد المطلق غير المستقل فهو الذي وُجدت فيه شروط الاجتهاد التي اتصف بها المجتهد المستقل، ثم لم يتكرر لنفسه قواعد، بل سلك طريقة إمام من أئمة المذاهب في الاجتهاد، فهذا مطلق منتسب لا مستقل ولا مقيّد. هذا تحرير الفرق بينهما؛ فبين المستقل والمطلق عموم وخصوص، فكل مستقل مطلق، وليس كل مطلق مستقل، وبهذا الذي ذكرناه صرح ابن الصلاح^(١)، ثم النووي^(٢).

إذن، المجتهد المطلق غير المستقل، هو كالمجتهد المطلق المستقل في قدرته على استنباط الأحكام الشرعية (في الفروع الفقهية) من أدلتها التفصيلية، غير أنه سلك طريقة إمام مشهور من حيث القواعد والأصول، ولهذا كان غير مستقل.

وقد عبّر عنه ابن القيم بالمجتهد المقيّد بمذهب من ائمه به^(٣).

وأوضح وليّ الله الدهلوي^(٤) المراد بالمجتهد المطلق المنتسب: بأنه من سلّم بأصول شيخه - يعني إمامه -، واستعان بكلامه كثيراً في تتبع الأدلة والتنبيه للمآخذ، وهو مع ذلك

(١) ابن الصلاح، أبو عمرو، عثمان بن عبد الرحمن، (٥٧٧-٦٤٣هـ): أحد الفضلاء المقدمين في التفسير والحديث والفقه وأسماء الرجال. له كتاب (معركة أنواع علم الحديث) ويعرف بمقدمة ابن الصلاح، و(الفتاوى)، جمعه بعض أصحابه، و(شرح الوسيط) في فقه الشافعية، و(أدب المفتي والمستفتي). [وَفَيَاتُ الْأَعْيَانِ، لابن خُلَّكَان ١/ ٣١٢، وطبقات الشافعية، للسبكي ٥/ ١٣٧، وشذرات الذهب ٥/ ٢٢١].

(٢) الرد على من أخلد إلى الأرض، ص ٣٩. وانظر فتاوى ومساائل ابن الصلاح، ج ١ ص ٢٩.

(٣) إعلام الموقعين، ج ٤ ص ٢١٢.

(٤) وَلِيّ اللَّهِ الدَّهْلَوِيّ، أحمد بن عبد الرحيم، الهندي، المعروف بشاه ولي الله الدهلوي، (١١١٠-١١٧٦هـ): فقيه حنفي، وعالم مشارك في بعض العلوم. من تصانيفه: (عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد)، و(حجة الله البالغة) و(الفوز الكبير في أصول التفسير)، و(الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف)، وغيرها. [الأعلام ١/ ١٤٤، والمجددون في الإسلام، للندوي ص ٤٤٢]

مستيقن بالأحكام من قَبْلِ أدلتها، قادر على استنباط المسائل منها، قَلَّ ذلك أو أكثر^(١). ثم تكلم عنه في فصل مستقل، مبيّناً حقيقة عمله^(٢).

ويتن الإمام النووي في مقدمة المجموع: «أن المجتهد المنتسب، ليس مقلداً لإمامه، لا في المذهب ولا في دليله؛ لاتصافه بصفة المطلق، وإنما يُنسب إليه، لسلوكه طريقه في الاجتهاد^(٣).

وذكر العلماء عدداً من المجتهدين اتصفوا بهذه الصفة (المجتهد المطلق غير المستقل)^(٤).

فمن الحنفية أبو يوسف (يعقوب بن إبراهيم)، ومحمد بن الحسن الشيباني، وزفر بن الهذيل.

ومن المالكية عبد الرحمن بن القاسم المصري، وأشهب بن عبد العزيز العامري. ومن الشافعية البُويطي (يوسف بن يحيى المصري)، والمُزني (إسماعيل بن يحيى)، والربيع بن سليمان الجيزي.

بل إن أكثر أصحاب الشافعي مجتهدون منتسبون؛ لأنهم لم يكونوا مقلدين له، بل سالكين طريقه، كما قال النووي^(٥).

ومن الحنابلة الحَرَقِي (عمر بن الحسين)، والخَلَّال (أحمد بن محمد بن هارون)، وابن تيمية (أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام).

وهؤلاء المجتهدون المنتسبون كالمجتهدين المستقلين، من حيث إطلاق وصف الاجتهاد عليهم، ومن حيث تَأْدِي فرض الكفاية بهم، ومن حيث الاعتداد بأقوالهم في الإجماع والخلاف، وجواز العمل بها^(٦).

(١) عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد، ص ٢٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٨ - ٥٠.

(٣) المجموع، ج ١ ص ٧٦. وانظر ما يؤيده من كلام ابن القيم في الإعلام ج ٤ ص ٢١٢.

(٤) انظر: إعلام الموقعين، ج ٤ ص ٢١٢ - ٢١٣، الموافقات، للشاطبي ج ٤ ص ١٦٤.

(٥) المجموع، ج ١ ص ٧٦. وانظر: الرد على من أخلد إلى الأرض ص ٤٠، المسوّدة في أصول الفقه، لآل تيمية ص ٥٤٧.

ط دار الكتاب العربي - بيروت. بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد.

(٦) انظر: المجموع ج ١ ص ٧٦، المسوّدة ص ٥٤٧.

المطلب الثاني - المرتبة الثانية (المجتهد المقيّد):

وهو الذي يقابل المطلق، والتقييد يعني عدم قدرته على استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية مباشرة، في جميع أبواب الفقه ومسائله، بل لا بد من التقيّد بما وضعه إمام مجتهد مطلق مستقل من أصول فقهية وقواعد كلية للاستنباط؛ فيرجّح بين أقوال الإمام إذا تعدّدت، أو يُخرّج عليها، أو يقيس عليها في المسائل المتشابهة. فالمجتهد المقيّد له ثلاث أحوال أو طبقات رئيسة، هي:

الطبقة الأولى - مجتهد التخريج أو صاحب الوجوه، أو المجتهد في المذهب:

وهو الذي يتمكن من معرفة الأحكام في الوقائع التي لم يرد فيها نص عن إمام المذهب بطريق التخريج على النصوص أو القواعد المنقولة عن إمام المذهب. ويحدث التخريج أيضاً فيما إذا أفتى المجتهد (الإمام) في مسألتين متشابهتين بحكمين مختلفين في وقتين، فيجوز نقل الحكم وتخريجه من كل واحدة منهما إلى الأخرى، ما لم يفرّق بينهما، أو يقرب الزمن^(١).

قال النووي: «وهذا النوع من المجتهدين يكون مقيداً في مذهب إمامه، مستقلاً بتقرير أصوله بالدليل، غير أنه لا يتجاوز في أدلته أصول إمامه وقواعده. وشرطه أن يكون عالماً بالفقه وأصوله وأدلة الأحكام تفصيلاً، بصيراً بمسالك الأقيسة والمعاني، تامّ الارتياض في التخريج والاستنباط، قيماً بإلحاق ما ليس منصوصاً عليه لإمامه بأصوله، ولا يعرى عن شوب تقليد له؛ لإخلاله ببعض أدوات المستقل بأن يُخلّ بالحديث أو العربية^(٢).

ثم قال: وهذه صفة أصحابنا (الشافعية) أصحاب الوجوه. والعامل بفتوى هذا مقلّد لإمامه، لا له. ثم ظاهر كلام الأصحاب أنّ من هذه حاله لا يتأدّى به فرض الكفاية، قال

(١) انظر: أصول الفقه الإسلامي، الزحيلي، ج ٢ ص ١٠٨٠.

(٢) المجموع، للنووي، ج ١ ص ٧٦، وانظر: التقرير والتحجير ج ٣ ص ٣٤٦، الرد على من أخلد إلى الأرض ص ٤٠-٤١.

ابن الصلاح: ويظهر تأدّي الفرض به في الفتوى، وإن لم يتأدّ في إحياء العلوم التي منها استمداد الفتوى^(١).

الطبقة الثانية - مجتهد الترجيح:

هو دون الطبقة السابقة. وهو كما قال النووي - متابعاً ابن الصلاح^(٢) -: فقيه النفس حافظٌ لمذهب إمامه، عارفٌ بأدلته، قائم بتقريرها، يصوّر ويحرّر ويقرّر، ويمهّد ويزين ويرجّح، لكنه قصر عن أولئك لقصوره عنهم في حفظ المذهب أو الارتياض في الاستنباط ومعرفة الأصول ونحوها ومن أدلتها^(٣).

ويقول أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي - مبيناً الأثر الإيجابي لهذه الطبقة -: «وبواسطة هؤلاء المجتهدين الذين لم يخلُ منهم عصر، أمكن ضبط الأحكام الفقهية الكثيرة المنقولة عن أئمة المذاهب الأربعة، وتخريج علل هذه الأحكام حتى يتسنى القياس عليها فيما لم يرد فيه نص عنهم، ومعرفة الأقوال التي يصح الاعتماد عليها، والتي لم يصح. وبواسطة مجتهدهم أيضاً أمكن الوفاء بما يحتاج إليه الناس من أحكام في العصور المختلفة»^(٤).

الطبقة الثالثة - مجتهد الفُتيا:

قال فيه النووي - تبعاً لابن الصلاح -: «هو من يقوم بحفظ المذهب ونقله وفهمه في الواضحات والمشكلات، ولكن عنده ضعف في تقرير أدلته وتحرير أقيسته، فهذا يُعتمد نقله وفتواه فيما يحكيه من مسطورات مذهبه، وما لا يجده منقولاً إن وجد في المنقول معناه»^(٥).

(١) المصدر السابق، نفسه. وانظر نص كلام ابن الصلاح في فتاويه ومسائله ج ١ ص ٣٢.

(٢) في رسالته (آدب المفتي والمستفتي)، انظر فتاوى ومسائل، له، ج ١ ص ٣٥.

(٣) المجموع ج ١ ص ٧٧.

(٤) أصول الفقه الإسلامي ج ٢ ص ١٠٨١.

(٥) للمجموع ج ١ ص ٧٧. وانظر مسائل وفتاوى ابن الصلاح، ج ١ ص ٣٦.

والخلاصة: إن هؤلاء المجتهدين المقيدين الثلاثة - مجتهد التخريج ومجتهد الترجيح ومجتهد الفتيا - لا يتأذى بهم فرض الكفاية في الاجتهاد - كما رأينا في كلام ابن الصلاح ومتابعة النووي له -؛ لأنهم لا يُعدّون مجتهدين بإطلاق، إذ كلهم مجتهدون في دائرة مذاهبهم وليس في أحكام الشرع ككل، وكل واحد منهم عنده جانب أو أكثر من جوانب الضعف والقصور عن رتبة الاجتهاد المطلق، فغاية ما يتوصلون إليه هو تقرير وتحرير رأي المذهب. (ويطلق عليهم وصف الاجتهاد تسامحاً)^(١).

وجهة نظر في اجتهادات العلماء المعاصرين:

ما دام كلُّ علمائنا وفقهائنا المعاصرين - أو جلّهم - لا يخرجون عن طبقات المجتهد المقيّد السابقة - كما هو معروف من أحوالهم، وكما يعلن كثير منهم عن ذلك - وهم الذين تتكوّن منهم مجالس الجامع الفقهية وهيئات الفتوى والرقابة الشرعية، ويستنبطون الأحكام للمسائل الطارئة في عصرنا - وهو ما سيأتي بحثه مفصلاً في الباب الثالث - فكيف تُقبل أحكامهم وهم مجتهدون مقيّدون لا يتأذى بهم فرض الكفاية كما سبق؟!.

والجواب - كما أرى - : أنه إذا كان اجتهاد كل واحد بمفرده اجتهاداً مقيّداً لا يقوم بالواجب الكفائي على الأمة، فإن اجتماعهم في مجمع فقهي وتداولهم الآراء والأدلة في المسألة المعروضة، على سبيل شورى الاجتهاد، كما كانت في عصر الصحابة والتابعين؛ يقوّي اجتهاداتهم - كما تقوّي الروايات الضعيفة بعضها بعضاً لتصبح حسنة، وتقوّي الروايات الحسنة بعضها بعضاً لتصبح صحيحة - ويصبح الرأي الجماعي الصادر عنهم اجتهاداً فقهياً مطلقاً يقوم بالفرض الكفائي في الاجتهاد.

ومن جهة أخرى فإنّ الذي يحصل من قبل أعضاء المجمع الفقهي هو الاجتهاد المتجزئ، إذ تُعرض المسائل المراد استنباط أحكامها الشرعية على الأعضاء، وتطلب منهم الأمانة العامة للمجمع إعداد البحوث المتخصصة فيها. وغالباً ما يُستكتب العضو في مجال تخصصه أو دراساته وبحوثه التي برز فيها، وبهذا يأتي اجتهاده في المسألة التي اختار البحث فيها مستوفياً للشروط، ومحققاً للمطلوب. والله تعالى أعلم.

(١) الأصول العامة للفقه المقارن، الأستاذ محمد نقي الحكيم، ص ٥٩٢. ط ٢.

المبحث الثامن

أنواع الاجتهاد

التمهيد

الاجتهاد الشرعيّ جنس تندرج تحته أنواع كثيرة.

وتتعدد هذه الأنواع بحسب جهة الاعتبار التي ننظر إليه منها. أذكرها باختصار شديد في هذا التمهيد، استكمالاً لهذه المباحث في المبادئ العامة في الاجتهاد، وما يكون من الأنواع ذا صلة مباشرة بموضوع الأطروحة أتكلم عنه بما يناسب الحاجة إليه. وعليه، فالاجتهاد بالنظر إلى حال المجتهد ومرتبته، يتنوع إلى اجتهاد مطلق واجتهاد مقيد. وقد تقدم الحديث عنهما في المبحث السابق.

- وهو بالنظر إلى محلّه أو مجاله يتنوع إلى اجتهاد عامّ (كُلّيّ) واجتهاد خاصّ (جزئيّ). فإن كان المجتهد يحول في جميع أبواب الفقه ومسائله سُمّي اجتهاده عاماً أو كلياً، وإن كان يقتصر على أبواب محدّدة أو مسائل معيّنة سُمّي اجتهاده خاصاً أو جزئياً. وقد سبق الكلام فيه، في المبحث قبل السابق، في قضية تجزؤ - أو تجزئ - الاجتهاد. وبناء على المذهب الراجح القائل بجواز تجزؤ الاجتهاد - وهو مذهب جمهور العلماء قديماً وحديثاً -، فإنّ الاجتهاد الجزئي يكون مقبولاً شرعاً، إذا تحققت سائر الشروط. وهذا حال أكثر المجتهدين في عصرنا.

- وإذا نظرنا إلى مدى تمام الاجتهاد واكتتاله فهو ينقسم إلى تامّ وناقص. والاجتهاد التامّ هو الذي استوفى شروطه في جميع أركانه، ويبذل فيه الفقيه وسعته حتى يُحسّ من نفسه بالعجز عن المزيد^(١). وهو المعتبر شرعاً.

والاجتهاد الناقص هو الذي اختل فيه شرط من الشروط الأساس المتفق عليها، سواء في المجتهد نفسه؛ كأن يكون غير عالم بالنصوص التي تؤخذ منها الأحكام في القرآن والسنة، أو غير عالم بلسان العرب، أم في المجتهد فيه؛ كأن تكون المسألة المعروضة من

(١) انظر: روضة الناظر، لابن قدامة، ص ٣١٩. ط ٣ دار الكتاب العربي - بيروت.

القطعيّات الثابتة بالنصوص المحكمة أو سبق فيها إجماع معتبر، أم كان الخلل في الاستدلال؛ كأن يستدل بنص منسوخ، أو يقصّر في جمع الأدلة^(١).

- وإذا نظرنا إلى الطرق التي يسلكها المجتهد فهو ينقسم إلى اجتهاد بياني، واجتهاد قياسي، واجتهاد استصلاحي.

والاجتهاد البياني يعني: «بذل الجهد من الفقيه للتوصل إلى بيان الحكم المراد من النصوص الشرعية»^(٢).

والغاية منه: بيان المراد بالنصوص، وما يستفاد منها من أحكام^(٣). ومن هنا جاءت تسميته بالبياني.

والاجتهاد القياسي: هو الذي يعتمد على مبدأ القياس المعروف في أصول الفقه؛ وهو إلحاق الواقعة التي لم يرد فيها نصّ بحكمها بواقعة وزد بحكمها نص شرعي، بجامع العلة المشتركة بينهما^(٤).

أما الاجتهاد الاستصلاحي: فهو القائم على مبدأ الاستصلاح (أي العمل بالمصلحة المرسلة)، الذي يعني: «استنباط الحكم في واقعة لا نصّ فيها ولا إجماع، بناء على مصلحة لا دليل من الشارع على اعتبارها ولا على إلغائها»^(٥).

وقد أخذ بهذا النوع من الاجتهاد المالكية والحنابلة، وفقهاء كثيرون من المذاهب الأخرى^(٦).

(١) انظر: الموافقات، للشاطبي ج ٤ ص ١٦٧-١٦٨، ط ١ دار المعرفة - بيروت.

(٢) الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه، د. شعبان إسماعيل، ص ١٩.

(٣) انظر: أصول الفقه الإسلامي، لأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي ج ٢ ص ١٠٤١.

(٤) انظر: مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، الشيخ عبد الوهاب خلاف، ص ١٩، ط ٤ دار القلم - الكويت.

وأصول الفقه الإسلامي، د. محمود الطنطاوي، ص ٢٢١، ط ١، كلية شرطة - دبي.

(٥) مصادر التشريع الإسلامي، خلاف، ص ٨٨. وقد عرفت قبل ذلك بتعريف أوسع من هذا بقليل.

وانظر: أصول الفقه الإسلامي، الزحيلي، ج ٢ ص ٧٥٧ و ١٠٤١.

(٦) المصدران السابقان.

ووسّع بعض الباحثين من دائرة هذا النوع، فجعلها تشمل جميع الأحكام المستوحاة من روح الشريعة، كجلب المصالح ودرء المفسد، وسد الذرائع، والاستحسان، والمصالح المرسلة، والعرف وغيره^(١).

وأرى أنّ هذا التوسيع وجيه، ولا سيما في هذا المقام، إذ جميع هذه الطرق تعتمد على مراعاة مصالح الناس.

- وبالنظر إلى حكمه فهو ينقسم إلى مطلوب (مشروع)، وممنوع (غير مشروع). وقد سبق بيانها من خلال مبحث (حكم الاجتهاد).

- وهو بالنظر إلى غايته أو وظيفته ينقسم إلى قسمين؛ اجتهاد استنباطي واجتهاد تطبيقي.

- وبالنظر إلى الكيفية التي يتم بها أو عدد المجتهدين القائمين به، فهو يتنوع إلى اجتهاد فردي واجتهاد جماعي.

والتقسيمان الأخيران هما أكثر ما يعنيه البحث هنا. ولهذا سأفرد لكلّ منها مطلباً خاصاً.

المطلب الأول- أنواع الاجتهاد من حيث غايته أو وظيفته:

أبحث في هذا المطلب التقسيم الذي وضعه الإمام الشاطبي -رحمه الله- للاجتهاد، ولكن من حيث مضمونه، وليس من حيث العنوان، وسأذكر سبب ذلك.

بحث الشاطبي في المسألة الأولى من كتاب الاجتهاد أنواع الاجتهاد، فنظر إليه نظراً خاصاً، من حيث استمراره وانقطاعه، فجعله على ضربين؛ الأول: ما لا يمكن أن ينقطع إلى قيام الساعة. الثاني: ما يمكن أن ينقطع. ثم فسّر كلّاً منهما، -وأورد كلامه هنا باختصار- فقال: «(فأما الأول) فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط، وهو الذي لا خلاف بين الأمة في قبوله. ومعناه أن يثبت الحكم بمؤدركه الشرعي، لكن يبقى النظر في تعيين محلّه^(٢). -

(١) الاجتهاد الجماعي، د. شعبان إسماعيل ص ١٩. وقد أحال إلى تاريخ الفقه، للشيخ محمد علي السائيس، وأصول الفقه، للدكتور محمد سلام مذكور.

(٢) الموافقات ج ٤ ص ٨٩-٩٠.

وضرب أمثلة متعددة لإيضاح هذا النوع-، ثم قال: فالحاصل أنه لا بدّ منه بالنسبة إلى كل ناظر وحاكم ومفتٍ، بل بالنسبة إلى كل مكلف في نفسه؛... فلا بدّ من هذا الاجتهاد في كل زمان، إذ لا يمكن حصول التكليف إلا به^(١).

(وأما الضرب الثاني) فثلاثة أنواع: (أحدها) المسمّى بتنقيح المناط. وذلك أن يكون الوصف المعتبر في الحكم مذكوراً مع غيره في النص، فيُنقَّح بالاجتهاد، حتى يميز ما هو معتبر مما هو مُلغى،^(٢)... (ثانيها) المسمّى بتخريج المناط، وهو راجع إلى أن النصّ الدالّ على الحكم لم يتعرّض للمناط، فكأنه أُخرج بالبحث، وهو الاجتهاد القياسي، وهو معلوم^(٣). (ثالثها) وهو نوع من تحقيق المناط المتقدّم الذكر؛ لأنه (أي تحقيق المناط) ضربان: (أحدهما) ما يرجع إلى الأنواع لا إلى الأشخاص؛ كتعيّن نوع المثل في جزاء الصيد، ونوع الرقبة في العتق في الكفّارات، وما أشبه ذلك، وقد تقدّم التنبيه عليه.

(ثانيهما) ما يرجع إلى تحقيق مناطٍ فيما تحقّق مناط حكمه؛ فكأن تحقيق المناط على قسمين: تحقيق عامّ، وهو ما ذكر. وتحقيق خاصّ من ذلك العام^(٤). ثم أفاض الشاطبي في بيان هذا النوع وهو تحقيق المناط الخاص^(٥).

والذي يعني من هذا النص، ليس استمرار الاجتهاد وانقطاعه كما قسّمه^(٦)، وإنما المقصود هنا محتوى هذا النص القيّم من كلام علّم كبير من أعلام أصول الفقه الإسلامي. فيلاحظ أنّه جعل النوع الأول -وهو تحقيق المناط العام- قسماً من الاجتهاد، والأصوليون السابقون لا يبحثون تحقيق المناط في مسائل الاجتهاد، ولا يدرجونه في

(١) المصدر نفسه، ص ٩٣-٩٤.

(٢) نفسه، ص ٩٥.

(٣) نفسه، ص ٩٦.

(٤) نفسه، ص ٩٦-٩٧.

(٥) نفسه، ص ٩٧-١٠٥.

(٦) وهو مهم أيضاً، ولكن بحثه الأصوليون. ولا سيما الضرب الثاني منه. في مسألة (هل يجوز خلو الزمان عن مجتهد؟)، فالجمهور على الجواز، والحنابلة قالوا بعدم جواز خلو الزمان من قائم لله بالحجة، ومنها الاجتهاد. [انظر التفصيل في: البحر المحيط ج ٦ ص ٢٠٧-٢٠٨، والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد، ص ١٩١-١٩٢].

تعريفاتهم له ولا يذكرونه فيها، وقد سبق كثير منها^(١). وإنما يتكلمون عنه في مباحث القياس، والقياس بلا شك من أهم ألوان الاجتهاد.

وهذان النوعان هما غايتا الاجتهاد في الوقت نفسه، ولذلك جعلت عنوان المطلب (أنواع الاجتهاد من حيث الغاية التي يحققها). وبهذا الاعتبار يكون الاجتهاد نوعين؛ اجتهاد استنباطي (لاستخلاص أحكام شرعية لمسائل جديدة طارئة)، واجتهاد تطبيقي (لإنزال أحكام شرعية معروفة سابقاً على وقائع جديدة).

ولذلك رغبت في بحث هذا التنوع للاجتهاد بهذا الاعتبار؛ لأهميته فيما نحن بصدده وهو الاجتهاد الجماعي؛ لأنّ إنزال الأحكام الشرعية المعروفة على المسائل المستجدة من أكثر حالاته في عصرنا.

هذا، وسيرد التنويه به عدة مرات في هذه الأطروحة.

المطلب الثاني - أنواع الاجتهاد من حيث الكيفية التي يتم بها:

اتفق العلماء المعاصرون على تقسيم الاجتهاد بالنظر إلى كيفية حصوله - أو بحسب عدد المجتهدين القائمين به - إلى نوعين؛ اجتهاد فردي واجتهاد جماعي.

ومهما بحثنا في كتب أصول الفقه القديمة عن هذا التقسيم للاجتهاد، فإننا لن نجد شيئاً منه؛ ربما لأنهم لم يكونوا يتصورون وقوع الاجتهاد من عدد من المجتهدين في آن واحد، إذ الاجتهاد جهد فردي في الأصل. وربما وجدوا في مبدأ (الإجماع)، الذي أصّلوه ووضعوا له حقيقة شرعية محددة، غُنيّة عن الاجتهاد الجماعي، على الأقل من حيث التعبير اللفظي - إن لم يكن من حيث الماهية والحقيقة -، كما سنرى في الباب الثاني^(٢).

ولا يعني هذا أنّ الاجتهاد بأسلوبه الجماعي لم تكن له حقيقة، بل كان واقعاً حقيقياً في عهد الصحابة والتابعين كما سيأتي، ولكنه لم يتبلور في الأذهان كما هو الآن في عصرنا، ولأنّ الاجتهاد الفردي هو الذي ساد وانتشر على مدى قرون متطاولة، امتدت من القرن الثاني إلى القرن الثالث عشر الهجري، وفي هذه القرون أُلّفت كتب أصول الفقه المعتمدة

(١) راجع المبحث الأول.

(٢) سنأتي مقارنة موسعة بين الإجماع وبين الاجتهاد الجماعي، في الفصل الثاني من الباب الثاني.

المشهورة، التي رصدت حركة الاجتهاد على ما تمت في الواقع، فكان الكلام فيها عن الاجتهاد بنحو عام، دون تحديد لفردٍ أو جماعيٍّ، ولكن يُفهم من كلامهم عن شروط الفقيه المجتهد - وقد جعله بعضهم قيلاً في التعريف - أنهم يعنون بالاجتهاد الاجتهاد الفرديّ فحسب.

وأكتفي في هذا المطلب بالتمييز بين نوعي الاجتهاد، الفردي والجماعي، بإيجاز، استكمالاً لتقسيمات أنواع الاجتهاد، وأرجئ التفصيل في بيان حقيقة الاجتهاد الجماعي، ووضع التعريف الاصطلاحي المختار، وإيضاح قيوده وضوابطه - الذي هو هدف الباب - إلى الفصل الآتي.

النوع الأول - الاجتهاد الفردي :

إذا تذكرنا تعريفات الاجتهاد بصفة عامة - وقد سبقت في المبحث الأول^(١) - أمكن القول: إن الاجتهاد الفردي: هو ما يبذله فقيه فرد، من جهد فكري علمي منهجي، في استنباط حكم شرعي ظني من دليله التفصيلي.

أو هو «الذي يقوم به شخص توافرت فيه شروط الاجتهاد، دون أن يشترك معه غيره»^(٢).

ولعل أوضح صورة ودليل على هذا النوع من الاجتهاد في العهد النبوي، ما فعله الصحابي الفقيه معاذ بن جبل - رضي الله عنه - بإقرار من النبي - صلى الله عليه وسلم - حينما أرسله قاضياً لليمن، إذ كان معاذ - رضي الله عنه - إذا عرضت عليه قضية بحث لها عن حكم صريح فيما يحفظ من كتاب الله - عز وجل - وسنة نبيه - صلى الله عليه وسلم - فإن لم يجد، اجتهد رأيه دون تقصير^(٣) واستنبط لها حكماً يتفق وأصول الشريعة ومبادئها العامة، ولا يعارض قطعياً من قطعياتها.

(١) راجع ص ٢٩ - ٣٠، وأكتفي هنا بالتعريف المختار هناك، وهو: بذل الفقيه وسعه، لاستنباط حكم شرعي، من دليله التفصيلي.

(٢) الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه، أ. د شعبان محمد إسماعيل، ص ٢٠.

(٣) سبق ذكره بنصه وتخرجه في مبحث / مشروعية الاجتهاد / راجع ص ٣١، وانظر روايات الحديث في جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر ج ٢ ص ٥٦.٥٥.

واجتهد كثير من فقهاء الصحابة آراءهم منفردين، في كثير من المسائل، مع شدة حرصهم وخوفهم من القول في دين الله بغير علم^(١). وكذلك فعل فقهاء التابعين، وأئمة المذاهب وغيرهم اجتهدوا اجتهداً فردياً، وخلفوا لنا ثروة ضخمة من الآراء الاجتهادية، في جميع أبواب الفقه.

النوع الثاني - الاجتهاد الجماعي:

هو: ما تبذله مجموعة من الفقهاء من جهد علمي منهجي، مشتركين في استنباط الحكم الشرعي لمسألة، من أدلته التفصيلية.

وهذا تعريف عام، وليس هو التعريف الاصطلاحي الدقيق الذي سيتم التوصل إليه بالبحث والمقارنة، في الفصل الآتي؛ لأنه غير جامع ولا مانع. ولكن أردت به التمهيد لِلْحُوم حول المعنى قبل ولوج جهاه، ولإظهار الفارق الأساس بينه وبين الاجتهاد الفردي فحسب.

ويمكن التدليل على مشروعيته من الكتاب والسنة وعمل الصحابة، وأذكر هنا بعض الأدلة فقط؛ لأنه سيأتي كثير منها في الباب الثاني.

أولاً- من القرآن الكريم:

أورد الدكتور شعبان إسماعيل^(٢)، عدداً من الآيات الكريمة، دليلاً على مشروعية الاجتهاد الجماعي لحل قضايا الأمة ومشكلاتها؛ لأنها تخاطب جماعة المؤمنين، منها: «قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ...﴾ [النساء: ٥٩].

وقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤]

وقوله - سبحانه - يأمر نبيّه - ﷺ - بمشاورة أصحابه: ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ...﴾ [آل عمران: ١٥٩] ووضفه - عز وجل - المؤمنين على سبيل المدح

(١) انظر: جامع بيان العلم، ج ٢ ص ٥٧ - ٥٨، وإعلام الموقعين ج ١ ص ٦١ - ٦٢.

(٢) الاجتهاد الجماعي، ص ٢٢. ط ١ دار البشائر الإسلامية - بيروت، ودار الصابوني - حلب.

لهم بأنهم: ﴿..اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [الشورى: ٣٨].

وجه الاستدلال بهذه الآيات الكريمة وأمثالها:

أن الخطاب فيها موجّه للجماعة المؤمنة لتقوم بهذه الأعمال، من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والرد إلى الله ورسوله في حال التنازع، والتشاور في الأمر.

وإن الاجتهاد الجماعي هو من التشاور في الأمر الذي تحض عليه الآيتان الأخيرتان. وأرى أن آيتي الشورى هاتين - مع كونهما عامتين - من أقوى الأدلة على مشروعية الاجتهاد الجماعي، فالآية الأولى تأمر الرسول - ﷺ - بمشاورة أصحابه وهو غني عنها بما يأتيه من الوحي، ومعلوم أنه لن يشاورهم فيما ينزل فيه نصّ وحي، بل فيما فيه مجال للرأي، وهو المسائل الظنية.

فإذا كان هذا شأن النبي - ﷺ -، فإنه يدلّ بمنطوقه على أن الواجب على كلّ حاكم مسلم أن يشاور أهل كلّ علم في علمهم، ومن ذلك مشاورته لأهل الفقه في الدين في مجال فقهم، حيث لا يوجد نصّ وحي من كتاب أو سنة. وتشاورهم في الأمر - الذي لم تحدد الآية الكريمة أسلوبه، ليبقى مجاله مفتوحاً واسعاً - هو عين الاجتهاد الجماعي الذي نريد.

وكذلك الآية الكريمة الثانية التي تشني على المؤمنين لتحقيقهم مبدأ الشورى في حياتهم، ومن أهمّ جوانب حياتهم إيجاد الحلول المناسبة للمسائل الطارئة التي لم يرد فيها نص ولم يسبق فيها إجماع. وفي هذا الشأن العظيم - من الله الجليل - دعوة وأيّ دعوة إلى التشاور عند استنباط الأحكام الشرعية للمسائل والنوازل، وما أكثرها في كل عصر - ولا سيما في هذا العصر - وهذا عين الاجتهاد الجماعي، ويؤيده قوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء: ٨٣].

وأرى أيضاً أن هذه الآيات الكريمة السابقة دعوة إلى الجماعة والاشتراك في كل أمر جليل مهم للأمة، وليس مقتصرأ على الاجتهاد الفقهي (أي الجانب التشريعي).

وإذا وضعنا مصطلح (الاجتهاد الجماعي) للعمل الجماعي في مجال استنباط الأحكام الشرعية وتطبيقها، فيمكن أن نضع مصطلح البحث الجماعي أو الدراسة الجماعية أو التخطيط الجماعي ونحوه، في مجال الصناعة أو الزراعة أو الصحة أو التربية... إلخ. وهكذا كل ما يقبل التجمُّع والتعاون والتشاور، واستنتاج الحلول جماعياً. وعلى هذا يكون التشاور والاجتهاد الجماعي منهجاً في حياة الأمة، كما سوف يأتي بيانه في أهداف الاجتهاد الجماعي.

ثانياً- أدلة مشروعيته من السنة النبوية:

منها حديث علي -رضي الله عنه- قال: قلت يا رسول الله، الأمر ينزل بنا، لم ينزل فيه قرآن، ولم تمض فيه منك سنة؟ قال: ﴿اجمعوا له العالمين -أو قال: العابدين- من المؤمنين، فاجعلوه شورى بينكم، ولا تقضوا فيه برأي واحد﴾^(١).

هذا الحديث -وإن كان ضعيفاً من جهة سنده- فإنه يسنده ويقويه الأثر المروي عن عبد الله بن مسعود -رضي الله عنه- قال: «مَنْ عَرَضَ لَهُ مِنْكُمْ قَضَاءٌ فَلْيَقْضِ بِمَا فِي كِتَابِ اللَّهِ، فَإِنْ جَاءَهُ مَا لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ، فَلْيَقْضِ بِمَا قَضَى نَبِيُّهُ -ﷺ-، فَإِنْ جَاءَهُ أَمْرٌ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ، وَلَمْ يَقْضِ بِهِ نَبِيُّهُ -ﷺ- فَلْيَقْضِ بِمَا قَضَى بِهِ الصَّالِحُونَ...»^(٢).

فقوله: فليقض بما قضى به الصالحون، يشير إلى القضاء الجماعي الذي سبق في الأمر بعد تشاور بين الصالحين.

وبعضه الأثر المروي من قول عبد الله بن مسعود أيضاً: «ما رآه المؤمنون حسناً فهو عند الله حسن، وما رآه المؤمنون قبيحاً فهو عند الله قبيح»^(٣). وهذا مما لا يُقال بالرأي فله حكم الحديث المرفوع. ويفهم منه أن جماعة المؤمنين هي التي ترى حُسن الأمور أو قبحها -فيما لم يرد به النصّ-، ومن ثمَّ حلَّه أو حرَّمه، وهذا نوع من أنواع الرأي الجماعي أو الاجتهاد الجماعي.

(١) انظر: جامع بيان العلم وفضله، ج ٢ ص ٥٩. قال ابن عبد البر بعد ذكر روايتين للحديث: هذا حديث لا يُعرف من حديث مالك إلا بهذا الإسناد، ولا أصل له في حديث مالك عندهم ولا حديث غيره. وذكر في سنده راويين لا يُحتاج بهما. وأخرج الطبراني في الأوسط نحوه: انظر مجمع الزوائد ج ١ ص ١٧٨.

(٢) جامع بيان العلم ج ٢ ص ٥٧.

(٣) جامع بيان العلم ج ٢ ص ٦٠.

ثالثاً- من عمل الصحابة:

ويستدل لمشروعية الاجتهاد الجماعي من عمل الصحابة - ولا سيما الشيخين أبي بكر وعمر - بأخبار عديدة؛ أكتفي بأجمعها وأشهرها هنا:

وهو ما أخرجه الدارمي عن ميمون بن مهران^(١) قال: «كَانَ أَبُو بَكْرٍ إِذَا وَرَدَ عَلَيْهِ الْحُضْمُ، نَظَرَ فِي كِتَابِ اللَّهِ، فَإِنْ وَجَدَ فِيهِ مَا يَقْضِي بَيْنَهُمْ قَضَى بِهِ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي الْكِتَابِ، وَعَلِمَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ - ﷺ - فِي ذَلِكَ الْأَمْرِ سُنَّةً قَضَى بِهِ، فَإِنْ أَعْيَاهُ خَرَجَ فَسَأَلَ الْمُسْلِمِينَ، فَقَالَ: أَتَانِي كَذَا وَكَذَا، فَهَلْ عَلِمْتُمْ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - ﷺ - قَضَى فِي ذَلِكَ بِقَضَاءٍ؟ فَرُبَّمَا اجْتَمَعَ إِلَيْهِ النَّفَرُ كُلُّهُمْ يَذْكُرُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ - ﷺ - فِيهِ قَضَاءٌ، فَيَقُولُ أَبُو بَكْرٍ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي جَعَلَ فِينَا مَنْ يَحْفَظُ عَلَى نَبِيِّنَا، فَإِنْ أَعْيَاهُ أَنْ يَجِدَ فِيهِ سُنَّةً مِنْ رَسُولِ اللَّهِ - ﷺ -، جَمَعَ رُءُوسَ النَّاسِ وَخِيَارَهُمْ فَاسْتَشَارَهُمْ، فَإِنْ أَجْمَعَ رَأْيُهُمْ عَلَى أَمْرٍ قَضَى بِهِ»^(٢).

«وكان عمر يفعل ذلك، فإذا أعياه أن يجد في الكتاب والسنة، سأل: هل كان أبو بكر قضى فيه بقضاء؟ فإن كان لأبي بكر قضاء قضى به، وإلاّ جمع علماء الناس واستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به»^(٣).

فجمع رؤوس الناس وعلمائهم واستشارتهم، ثم القضاء والحكم بما يتفقون عليه، هو عين الاجتهاد الجماعي، كما سيأتي. وإن كانت هذه الأدلة يُستدل بها على الإجماع عادة، فإن الاجتهاد الجماعي صورة من صور الإجماع الواقعي، التي تتفق عليها جميع المذاهب، بخلاف الإجماع الأصولي الذي لم يُجمعوا عليه، وسوف تأتي المقارنة بينهما.

* * *

(١) ميمون بن مهران الجزري، أبو أيوب، أصله كوفي: ثقة، فقيه، ولي الجزيرة لعمر بن عبد العزيز. وكان يُرسل. مات سنة سبع عشرة (بعد المئة). [تقريب التهذيب، برقم ٧٠٤٩] وهذا الخبر من مراسلاته.

(٢) أخرجه الدارمي في مقدمة سننه، حديث رقم (١٦١). وانظر: إعلام المقنعين، لابن قيم الجوزية، ج ١ ص ٦٢، فقد نقله عن كتاب القضاء لأبي عبيد، بالفاظ مقاربة جداً لما هنا.

(٣) هذا تمام الخبر السابق كما جاء في رواية أبي عبيد، كما أوردها ابن القيم، في الموضع نفسه. وكذلك عند البيهقي في السنن الكبرى برقم (٢٠٨٣٨)، بالفاظ أخرى لا تتغير المعنى. [ج ١ ص ١١٤، موسوعة الأزهر]. وإسناده صحيح، كما قال الحافظ ابن حجر، في فتح الباري، ج ١٣ ص ٣٤٢، ط دار المعرفة - بيروت (١٣٧٩ هـ).

الفصل الثاني

تعدد مفهوم الاجتهاد الجماعي

المبحث الأول: أشهر تعريفات الاجتهاد الجماعي اصطلاحاً
ومناقشتها.

المبحث الثاني: التعريف المختار وبيان قيوده وضوابطه.

المبحث الأول

أشهر تعريفات الاجتهاد الجماعي اصطلاحاً ومناقشتها

تمهيد:

في المبحث الأخير من الفصل السابق تكلمت في نوعي الاجتهاد، الفردي والجماعي. وعند الحديث عن الاجتهاد الجماعي، ذكرت تعريفاً عاماً له كما يتبادر لذهن السامع وبما شاع من مفهومه بين عامة المثقفين، وأرجأت البحث في التعريفات الاصطلاحية للاجتهاد الجماعي التي وضعها العلماء المعاصرون إلى هذا المبحث الخاص.

ثم يأتي التعريف الاصطلاحي المختار وشرحه في المبحث الثاني^(١).

بدأت العناية بالجهد الجماعي في ميدان الاجتهاد منذ نصف قرن تقريباً، وقويت الدعوة إلى إنشاء المجامع الفقهية من أجله، وأنشئ فعلاً عددٌ منها، فكان أولها مجمعُ البحوث الإسلامية - التابع للجامع الأزهر بمصر - (عام ١٩٦١م)، وثانيها المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة (عام ١٣٩٨هـ = ١٩٧٨م)، وثالثها مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي (عام ١٩٨١م)، وغيرها فيما بعد^(٢). كما أنشئت هيئات للفتوى الشرعية الجماعية في كثير من وزارات الأوقاف في الدول الإسلامية^(٣)، وهيئات للرقابة الشرعية للمؤسسات والمصارف الإسلامية في العالم^(٤)،

(١) يمكن النظر إلى عبارة (الاجتهاد الجماعي) على أنها مركّب وصفي، أي الاجتهاد الموصوف بالجماعي، كما ينظر إليها على أنها مركّب اسمي، أي اسم اصطلاحى جديد، يُطلق على نوع خاص من الاجتهاد، وهذا هو المراد في هذا البحث والذي يليه. وسيأتي في التعريفات الإشارة إلى من اعتمد النظر الأول.

(٢) مثل: مجمع الفقه الإسلامي / الهند، في نهاية ١٩٨٨ - والمجلس الأوربي للإفتاء والبحوث الذي يُعنى بالأحكام الشرعية الخاصة بالجالليات والأقليات الإسلامية، في عام ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، ومقره الرئيسي في (دبلن) عاصمة (أيرلندا) - ومجمع فقهاء الشريعة في أمريكا، في عام (٢٠٠٢م)، ومقره في (واشنطن).

(٣) كهيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية، وقطاع الإفتاء في وزارة أوقاف الكويت، وغيرها.

وسوف يأتي الحديث عنها وعن المجامع الفقهية بالتفصيل في الباب الثالث.

(٤) مثل: بنك دبي الإسلامي، وهو أول بنك إسلامي متكامل، أسس عام ١٩٧٥م، وبيت التمويل الكويتي، وبنك فيصل الإسلامي، ومؤسسة الراجحي المصرفية، ومجموعة دلة البركة للاستثمار، وغيرها كثير، وسوف يأتي الكلام فيها مفصلاً، أيضاً في الباب الثالث.

ومنظمة إسلامية للعلوم الطبية في الكويت؛ فلما زادت العناية بالاجتهاد الجماعي، وبلغت هذا الحد، ومضى عليه هذا الزمن الممتد؛ صار لا بدّ له من حدّ (تعريف) به يُحدّد^(١).

وأعرض في هذا المبحث أشهر تعريفات الاجتهاد الجماعي، ممّا اطلعت عليه أو تمكّنت من الوصول إليه، وأبينّ ماله وما عليه، ثم أصل إلى تعريف اصطلاحى جامع مانع أرتضيه، وأدافع عنه.

ولما كانت ندوة كلية الشريعة والقانون بجامعة (العين) في دولة الإمارات، المنعقدة في شعبان/ ١٤١٧ هـ الموافق ديسمبر (كانون الأول)/ ١٩٩٦ م، أوّل ندوة خاصة بـ (الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي)^(٢)، جعلتها فاصلاً زمنياً مهماً، ولا سيما فيما يتعلق بوضع تعريف اصطلاحى للاجتهاد الجماعي.

وبناء عليه، قسمت التعريفات الخاصة بالاجتهاد الجماعي إلى مجموعتين رئيسيتين:

الأولى: تضم ما سبق انعقاد الندوة، مما كتبه العلماء سابقاً، كما تتضمن التعريفات الواردة في أبحاث الندوة أيضاً؛ لأنها كتبت قبل انعقادها.

الثانية: وتشتمل على التعريف الذي اختارته لجنة الصياغة في ختام الندوة، وهو مهم جداً؛ لأنه (جهد جماعي) في تعريف (الاجتهاد الجماعي). كما تشتمل على كل ما وضع من تعريفات بعد تاريخ الندوة؛ لأن أغلب الظن أنّ واضعه استفاد منها ونظر فيها.

وأكتفي بمناقشة تعريفين قبل تعريف الندوة وتعريفين بعده، إضافة إليه. فيكون المجموع خمسة تعريفات، في خمسة مطالب:

(١) خرج مني هذا السجع عفواً دون قصد .

(٢) وقد نالت هذه الندوة من العناية والاهتمام شيئاً كثيراً، واستمرت ثلاثة أيام في عشر جلسات، عُرض فيها ثلاثة وعشرون بحثاً، وحضرها عدد كبير من الفقهاء والعلماء، منهم أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، وقد رَأَسَ بعض جلساتها، وكذلك أستاذنا الدكتور إبراهيم سلقيني، وأستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، وكان له بحث مهم من أبحاثها. وقد تحدّثت عنها بالتفصيل في مقدمة الرسالة.

المطلب الأول - تعريف الدكتور توفيق الشاوي^(١):

في كتابه الموسوعيّ -القيّم في موضوعه- (فقه الشورى والاستشارة)، قال الدكتور الشاوي: «جرى العرف على أنّ المقصود بالاجتهاد الجماعي هو تخصيص مهمة البحث واستنباط الأحكام بمجموعة محدودة من العلماء والخبراء والمتخصصين، سواء مارسوا ذلك بالشورى المرسلة، أم في مجلس يتشاورون فيه ويتداولون، حتى يصلوا إلى رأي يتفقون عليه، أو ترجّحه الأغلبية، ويصدر قرارهم بالشورى، ولكن يكون في صورة فتوى»^(٢).

لعلّ الدكتور الشاوي استخلص تعريفه للاجتهاد الجماعي، من خلال ما يجري في الواقع في المجامع الفقهية، ومما يتصوره عامة المثقفين عنه، ولذلك عدّه عرفاً جارياً.

ومن محاسن هذا التعريف ربطه الاجتهاد الجماعي بالشورى وهذا أمر مهم جداً. كما أنه يرى أن اتفاق الجميع أو الأغلبية على رأي واحد في المسألة المعروضة سواء، في قوله: (حتى يصلوا إلى رأي يتفقون عليه أو ترجّحه الأغلبية).

وهذا صحيح من حيث اعتباره اجتهاداً جماعياً في الحالين، وليس إجماعاً؛ لأن المجتمعين ليسوا جميع فقهاء الأمة.

ولكن يؤخذ على هذا التعريف ملاحظات عدة؛ منها:

أ- قوله: (جرى العرف ...) غير مُبيّن، فأَيّ عرف يعني!؟

فإن كان يعني عرف الأصوليين والفقهاء، فإن القدامى منهم لم يضعوا للاجتهاد الجماعي حداً، كما رأينا، فلا نجد قبل القرن الرابع عشر الهجري قولاً فيه ولا تعريفاً. وأما المحدثون فلم يُجرِ لهم فيه عرف محدد حتى الآن، ولا زالت الأقوال والتعريفات متعددة ومضطربة كما سنرى في هذا المبحث.

(١) توفيق محمد الشاوي: أستاذ قانون، وخبير في منظمة المؤتمر الإسلامي. دكتوراه الدولة برسالة حائزة على جائزة التفوق - جامعة باريس ١٩٤٩ م. درّس في عدد من الجامعات، في مصر والسعودية. مستشار قانوني سابق لوفد الجامعة العربية لدى هيئة الأمم المتحدة في دورتي ١٩٤٨ و ١٩٥٠ بباريس. [باختصار عن موقع (إسلام أون لاين) www.islamonline.net]

(٢) فقه الشورى والاستشارة، ص ٢٤٢. ط ٢ دار الوفاء - المنصورة - مصر .

وإن كان يعني العرف العام عند الباحثين والدارسين - وهو ما أرجّحه من قصده - فإنّ هذا العرف لا يُعتد به عند وضع التعريفات الاصطلاحية ذات الدلالات المنطقية، في أيّ علم من العلوم.

ب - ولذلك نجد الدكتور قطب سانو^(١) ينتقد هذا التعريف بشدة، من نواح عدة، ألخصها فيما يأتي^(٢):

١ - أنّ هذا التعريف لم تتوافر فيه مقاييس التعريف الأصولي الدقيقة، فهو قد تجاوز تحديد طبيعة الاجتهاد الجماعي من حيث ما هيته وكنهه، كما أغفل الخصائص العامة والخاصة التي يختص بها، ولم يُعنَ من قريب ولا من بعيد بضبط أركانه وحدوده ومجالاته. وكان همُّ صاحبه تحديد كيفية ممارسة هذا الاجتهاد وعلاقته الأصلية بالشورى.

٢ - أنّه عمّم صفات أولئك العلماء والمتخصصين الذين لهم حق ممارسة هذا النظر الاجتهادي، مما يوحي بأنه من حق كلّ عالم سواء بلغ رتبة الاجتهاد أم لم يبلغها. فالفاظ (العلماء والخبراء والمتخصصين) فضفاضة غير منضبطة بضابط بعينه، وهي قابلة للاختلاف في تحديدها. ومعلوم أنّ الاجتهاد ينبغي أن يمارسه فقط العلماء المجتهدون، وليس أيّ عالم أو خبير.

٣ - أنّ هذا التعريف تعبير عن تصوّر كثير من عامة الناس لحقيقة الاجتهاد الجماعي، بأنه تعاون بين فقهاء النص (علماء الشريعة) وبين فقهاء الواقع (الخبراء والمختصين). ويرى الدكتور (سانو) أنّ هذا التكامل بين فقهاء النص وفقهاء الواقع تكامل مؤقت وخطوة مرحلية، ينبغي تجاوزها واللجوء إلى التكامل الحقيقي في شخصية المجتهد نفسه، بحيث يغدو فقيه النص والواقع، فتكامل في شخصيته المعرفة الدينية والمعرفة بالحياة. وهذا لا يتعارض مع وجود متخصصين في فروع العلوم، ذات الصلة بالمسائل المعروضة للنظر الاجتهادي الجماعي.

(١) ساند ترجمته مختصرة له قريباً، عند مناقشة تعريفه.

(٢) من بحث له بعنوان (قراءة تحليلية في مصطلح الاجتهاد الجماعي المنشود) في العدد (الحادي والعشرين)، من مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية - بدمي ص ١٩٩ - ٢٠٠.

وأنا أوافق الدكتور سانو على هذه الانتقادات في الجملة، وأخالفه قليلاً في الانتقاد الثالث؛ فإني أرى أن وجود فقهاء الواقع (الخبراء والمتخصصين في فروع العلوم) إلى جانب فقهاء النص - كما سّماهم - لا يضرّ بعملية الاجتهاد الجماعي، بل هو ضروري. وسيستمر الحال على هذا كلما تقدمت العلوم واتسعت، ولا سيما إذا كان الرأي الأخير هو لفقهاء الشريعة، وليس للخبراء تدخل في اتخاذ القرارات، وهذا ما تعتمده المجامع الفقهية المعروفة.

إذن، لا مانع من استمرار وجود خبراء، يستعين بهم الفقهاء، فيما يصعب عليهم فهمه من القضايا التخصصية الدقيقة، مع دعوة الفقهاء إلى توسيع مداركهم وإطلاعاتهم على واقع الحياة وتطور العلوم. بل ينبغي أن يكون هذا شرطاً من شروط تحصيل رتبة الاجتهاد كما سوف يأتي.

ج _ ومما يؤخذ على تعريف الدكتور الشاوي أيضاً:

١ - وضعه كلمة (تخصيص) جنساً في التعريف؛ فليس الاجتهاد - بنوعيه الفردي والجماعي - تخصيصاً لمهمة البحث والاستنباط، بل هو بذل للجهد العلمي المنهجي في البحث واستنباط الأحكام.

٢ - إطلاقه كلمة (الأحكام)؛ فلم يقيد بها بالشرعية؛ لأن مجال الاجتهاد الفقهي الجماعي هو الأحكام الشرعية، وليس العقلية أو اللغوية مثلاً.

٣ - قوله: إن قرار الاجتهاد الجماعي يصدر في صورة فتوى (يعني غير ملزمة). وهذا يشير إلى الواقع الحالي لقرارات المجامع الفقهية الجماعية. فإنها تصدر كأنها فتاوى فردية من آحاد المجتهدين. ولكن ليس هذا ما ينبغي أن يكون، بل ينبغي أن تكون القرارات ملزمة - في معظمها - للحكومات والأفراد، ولا سيما التي تصدر باتفاق جميع الفقهاء المجتمعين، وليس لها معارض من مجتهدين آخرين. وسيأتي بحث هذه القضية مفصلة.

المطلب الثاني- تعريف الدكتور العبد خليل أبو عيد^(١):

من أقدم البحوث الخاصة بالاجتهاد الجماعي بحث الدكتور العبد خليل^(٢)، وقد سبق الحديث عنه في المقدمة. فلما أراد أن يعرف الاجتهاد الجماعي، مهّد له بتعريف الاجتهاد لغةً وتعريفه اصطلاحاً بنحو عام؛ قال: «وأما في الاصطلاح فالاجتهاد هو است فراغ الوسع وبذل المجهود في طلب حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط من الأدلة الشرعية. وعليه، فإنّ الاجتهاد الجماعي الذي أقصده في هذا البحث هو: "اتفاق أغلب المجتهدين من أمة محمد في عصر من العصور على حكم شرعيّ في مسألة"»^(٣).

ثم بيّن كيف يتم هذا الاجتهاد الجماعي عملياً من خلال مجمع فقهي.

لعلّ أفضل ما في هذا التعريف وجازته واختصاره. ولكنه لا يصلح تعريفاً اصطلاحياً للاجتهاد الجماعي، للأسباب الآتية:

١- ابتدأه بكلمة (اتفاق)، وهذه لا تناسب الاجتهاد، وإنما تناسب الإجماع. فالاجتهاد -فردياً كان أو جماعياً- هو بذل للجهد من أجل استنباط الحكم الشرعي من دليل تفصيلي، وهذا هو الجنس الأساس للتعريف. أما الاتفاق فقد يحصل وقد لا يحصل، ولذلك أرى أنه ابتعد عن تعريف الاجتهاد اصطلاحاً، الذي مهّد به، واقترب جداً من تعريف الإجماع، مع أنّ عبارته (وعليه فإنّ) توحى بأنه سيبيّن تعريف الاجتهاد الجماعي على تعريف الاجتهاد، فإذا بي أجد بينهما تبايناً كبيراً، بل لا يشتركان في جملة واحدة. وكلّ ما فعله هو تعديل تعريف الإجماع في جملة واحدة، فوضع (أغلب المجتهدين) بدلاً من (جميع المجتهدين).

٢- لم يذكر في تعريفه كيفية وصولهم للحكم الشرعي المتفق عليه، وهي تداول المسألة بينهم وتشاورهم فيه، وهذا أساس لإظهار (الجماعية) في الاجتهاد.

(١) العبد خليل أبو عيد: من مواليد (الرملة) بفلسطين (١٩٤٥م): دكتوراه في أصول الفقه، وأستاذ مشارك في قسم الفقه والنشر بكليّة الشريعة، في الجامعة الأردنية.

(٢) هكذا ورد اسمه مختصراً في مقدمة بحثه المنقول عنه هنا. وأخذت اسمه الكامل مما كتبه بخطه، في استبيان أعدده لاستطلاع آراء العلماء حول الاجتهاد الجماعي.

(٣) انظر بحثه (الاجتهاد الجماعي وأهميته في العصر الحديث)، في العدد العاشر من المجلد الرابع عشر لسنة ١٩٨٧م من مجلة (دراسات)، التي تصدرها الجامعة الأردنية، ص ٢١٥.

ولكنه ذكره في بيان التعريف، فقال: «ويتوصل إليه هؤلاء المجتهدون بعد تشاور بينهم ليكون هو الحكم الشرعي...»^(١).

٣- لم يبين طبيعة المسألة التي يصح فيها الاجتهاد الجماعي، وهي الظنية وليست القطعية، والعملية وليست العقديّة، حيث لا اجتهاد في القطعيّات ولا سيما إذا كانت من قضايا العقيدة والإيمان.

٤- فيه خلل فنيّ في الصياغة، وهو (الدور)؛ حيث أدخل كلمة (المجتهدين) وهو يعرف (الاجتهاد)، وهذا لا يصح في التعريفات؛ فنحن لا نستطيع معرفة المجتهدين إلا إذا عرفنا (الاجتهاد).

المطلب الثالث- تعريف الدكتور عبد الناصر العطار^(٢) واختيار ندوة الإمارات:

مع أنها تعريفان منفصلان، فقد جعلتهما في مطلب واحد لما سنرى من أثر تعريف الدكتور العطار -الذي كان رئيس لجنة الإعداد والتنظيم للندوة ومقررها العام- في التعريف الذي اختارته الندوة في قراراتها. واخترت تعريفه هنا؛ لأنه الوحيد في الأبحاث. وقد وردت مقولات أخرى مهمة في الاجتهاد الجماعي، في بعض أبحاث الندوة -لا ترقى إلى مستوى التعريف الاصطلاحي-، لم أجد حاجة لاختيارها للمناقشة، بعداً عن التطويل^(٣).

أولاً- تعريف الدكتور العطار؛ قال فيه: «أما الاجتهاد الجماعي فهو: اتفاق أكثر من مجتهد، بعد تشاور بينهم، على حكم شرعيّ، مع بذلهم غاية وسعهم في استنباطه من أدلته»^(٤).

(١) المصدر السابق، نفسه.

(٢) عبد الناصر توفيق العطار: أستاذ ورئيس قسم الدراسات الأساسية في كلية الشريعة والقانون في جامعة الإمارات العربية المتحدة، وعميد كلية الحقوق بجامعة أسبوط سابقاً. [كما ورد في أبحاث ندوة الإمارات ج ١ ص ٢٧]

(٣) وقد كتبت بحثاً مستقلاً، بعنوان (التحقيق في مصطلح الاجتهاد الجماعي)، استقرت فيه -بقدر استطاعتي- جميع المقولات والتعريفات، السابقة على الندوة وفيها وبعدها، وناقشتها واستخلصت محاسنها وعيوبها، قبل أن أضع التعريف المختار، واكتفيت هنا بأهمها. نشر في العدد (١١٥) من مجلة (المسلم المعاصر).

(٤) أبحاث ندوة الإمارات، ج ١ ص ٣١.

وعقّب على ذلك بقوله: «كما يُطلق الآن على اتفاق أكثر من فقيه، أو باحث متخصص في الفقه، وإن لم يبلغ مرتبة الاجتهاد، بعد بذلهم غاية وسعهم في استنباط حكم شرعي من أدلته، سواء استعانوا بخبراء ومتخصصين، أم لم يستعينوا بواحد منهم».

وهذا أول تعريف يرد في أبحاث ندوة الإمارات، بحسب ترتيبها، وسنرى أثره في التعريف الذي اختارته الندوة في بيانها الختامي. ولعله الوحيد فيها؛ لأنّ ماعداه كان مجرد مقولات، لا حدوداً اصطلاحية.

من محاسن هذا التعريف:

- ١- وجازته، وهذا ما يفضل في التعريف.
- ٢- وضعه لقيد (بعد تشاور بينهم)، وهو من ركائز الاجتهاد الجماعي.
- ٣- اشتراطه (بذلهم غاية وسعهم)، وهذا مأخوذ من تعريف الاجتهاد بنحو عام.

ومما يؤخذ عليه :

- ١- ابتدأه بكلمة (اتفاق) وجعلها جنساً أساساً في التعريف، وهي من خصائص الإجماع فحسب. أما في الاجتهاد الجماعي فقد يحصل الاتفاق وقد لا يحصل، كما رأينا في مناقشة تعريف الدكتور العبد خليل. إذن، فلا يصح اعتماده أساساً في التعريف.
- وسياتي مزيد من الإيضاح، عند مناقشة التعريف الذي اختارته ندوة الإمارات.
- ٢- قوله: (أكثر من مجتهد) فيه إبهام؛ لأنه يدخل فيه الاثنان من المجتهدين، وهذا يعني أنه لا يشترط (الجماعة) فيه. ولكن أرى أنه لا بد من عدد الثلاثة على الأقل؛ لأنه أقل الجمع - كما سيأتي -، وخاصة إذا كانت هناك اجتهادات جماعية أخرى في المسألة ذاتها.
- ثانياً- تعريف لجنة صياغة القرارات والتوصيات في ندوة الإمارات:
- توصلت ندوة الإمارات إلى عدد من القرارات والتوصيات، كان أولها وضع تعريف اصطلاحى للاجتهاد الجماعي:

« تُقرّر الندوة أنّ الاجتهاد الجماعي: هو اتفاق أغلبية المجتهدين، في نطاق مجمع فقهي أو هيئة أو مؤسسة شرعية، ينظمها ولي الأمر في دولة إسلامية، على حكم شرعي عملي، لم يردّ به نصّ قطعي الثبوت والدلالة، بعد بذل غاية الجهد فيها بينهم في البحث والتشاور»^(١).

مزايا هذا التعريف:

١- من محاسن هذا التعريف، أنه تعريف جماعي للاجتهاد الجماعي، وهذا يعطيه قوة خاصة، ولا أدري هل اشترك في وضعه عدد من العلماء المشاركين في الندوة، أو تفرّد بعضهم بصياغته؟. وعلى كلّ حال، يُفترض اطلاع جميع المشاركين على القرارات والتوصيات، ومنها التعريف المذكور، وموافقتهم عليه.

٢- ومن محاسنه أيضاً، تقييده الاجتهاد الجماعي بمجمع فقهي أو هيئة أو مؤسسة شرعية، ينظمها ولي الأمر.

وهذا أمر مهم لثلاث تقاع الفوضى إذا قام به أفراد من العلماء، دون انتظام في مجمع أو هيئة شرعية، يُقرّها أو يرتضيها جمهور المسلمين. وقد يكون قيد (تنظيم ولي الأمر في دولة إسلامية) مُشكلاً في بعض الحالات، حينما تنشئ أقلية مسلمة -كبيرة العدد- مجعاً فقهياً أو مؤسسة شرعية. ومثال ذلك: مجمع الفقه الإسلامي في الهند، والمجلس الأوربي للإفتاء والبحوث، ومجمع فقهاء الشريعة بأمريكا.

ولهذا، أرى عدم اشتراط ولي الأمر، ما دام ليس للمسلمين خليفة واحد، ويكتفى بإقرار جمهور العلماء المسلمين، على مستوى الإقليم الذي أنشئ فيه.

٣- ومن حسناته أيضاً: التصريح بشرط (لم يرد فيها نص قطعي الثبوت والدلالة). وهو شرط مهم جداً، يحدّد مجال الاجتهاد بنوعيه الفردي والجماعي. فإذا كان في المسألة نص قطعي الثبوت دون الدلالة، ففيه مجال للاجتهاد، وهذا شأن كثير من النصوص القرآنية، وإذا كان فيها نص قطعي الدلالة دون الثبوت، ففيه مجال للاجتهاد أيضاً، وهذا شأن كثير من الأحاديث النبوية التي اختلّف فيها تصحيحاً وتحسيناً وتضعيفاً.

(١) أبحاث ندوة الإمارات ج ٢ ص ١٠٧٩.

وكذلك - من باب أولى - ما كان فيه نص ظنيّ الثبوت والدلالة، كما هو شأن كثير من الآثار والأخبار والأحاديث الصحيحة الأحاد.

٤ - ومنها أيضاً: وضعه قيد (بذل غاية الجهد في البحث والتشاور). ولكن كان ينبغي أن يكون هذا القيد في مقدمة التعريف، فهو الجنس الأساس فيه.

أما بذل غاية الجهد في البحث، فمشارك بين الاجتهادين الفردي والجماعي، وأما بذل غاية الجهد في التشاور، فخاص بالاجتهاد الجماعي، وهو أس فيه.

ويؤخذ عليه أمور أهمها ما يأتي:

١ - ابتداءه بكلمة (اتفاق)؛ فهذه الكلمة جنس في تعريف الإجماع. أما الاجتهاد - بنوعيه الفردي والجماعي - فلا يناسبه كلمة اتفاق؛ إذ هو مشتق من فعل (اجتهد)، أي بذل وسعه وطاقته، وكان الأولى أن يجعل واضعو التعريف القيد الأخير عندهم - الذي سبق ذكره آنفاً - بدلاً من عبارة (اتفاق أغلبية المجتهدين).

ولعلمهم اعتمدوا تعريف الدكتور عبد الناصر العطار، مقرر عام الندوة، مع تعديل طفيف فيه، وقد سبقت مناقشته قريباً.

ومن انتقد هذا التعريف بشدة وخاصة اعتبار الاجتهاد الجماعي " اتفاقاً " الدكتور قطب سانو أيضاً؛ حيث عدّ ذلك خلطاً بين الإجماع والاجتهاد الجماعي؛ لأنّ الاجتهاد جماعياً كان أو فردياً لا يعني بحال من الأحوال اتفاقاً^(١). وهذا مؤيد لما قلته؛ لأنّ الاتفاق قد يتحقق وقد لا يتحقق^(٢).

٢ - ومن مآخذ الدكتور سانو على تعريف الندوة هذا عدم إشارته إلى طبيعة المسائل التي يبحثها الاجتهاد الجماعي. فهو يرى: «أنّ المسائل الاجتهادية، لا تخلو من أن تكون فردية مرتبطة بالفرد دون الجماعة، أو تكون جماعية ذات صلة وارتباط بالجماعة أو السواد الأعظم. فإذا كانت المسألة ذات صفة فردية، فإنه ليس من الحكمة في شيء التصدي لها من

(١) انظر بحثه (قراءة تحليلية في مصطلح الاجتهاد الجماعي المنشود)، في مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدمشق، العدد (٢١) ص ٢٠١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٢.

خلال اجتهاد جماعي، بل ينبغي أن تترك للاجتهادات الفردية،... وتُعرف فرديةً وجماعيةً المسألة من خلال النظر في الأثر المترتب على العمل بها»^(١).

وأنا أتفق معه في أصل الفكرة، وهي أن الاجتهاد الجماعي ينبغي أن تنصبَّ عنايته على المسائل التي تُهمُّ شريحة كبيرة من المجتمع، أو تمسُّ حياة السواد الأعظم من المسلمين. ولكن لا أوافقه في اشتراط هذا القيد في التعريف؛ فقد يحصل اجتهاد جماعي على مسألة فردية شخصية، فهل نمنعه؟!^(٢).

والمطلوب جعل التعريف مرناً، فلا يُكثر فيه من القيود غير الضرورية، ليتسع لكل ما يمكن اعتباره اجتهاداً جماعياً، ولو كان خاصاً أو جزئياً، كما سيأتي بيانه. ولا ينبغي وضع تعريف ضيق لا ينطبق إلا على حالات محددة في ظروف معينة، كما حدث في تعريف الأصوليين للإجماع، الذي لا يكاد ينطبق إلا على مسائل محدودة، في سنوات معدودة.

٣- ومن مآخذه أيضاً على تعريف الندوة: «حصرها الاجتهاد الجماعي في النصوص الظنية الدلالة والثبوت أو الظنية الثبوت دون الدلالة أو الدلالة دون الثبوت. وهو يرى أن الاجتهاد الجماعي يطال النصوص القطعية أيضاً، ولكن من حيث التنزيل على الواقع، وهو ما سمّاه الشاطبي "تحقيق المناط" وجعله من قسم الاجتهاد الذي لا ينقطع حتى قيام الساعة، ولا خلاف بين الأمة في قبوله»^(٣). ثم قال: «وبناءً على هذا، فإنه كان حقيقاً على السادة المؤتمرين أن يتجاوزوا بالنظر الاجتهادي الجماعي، من دائرة الفهم إلى دائرة أوسع وأرحب، تتسع للاجتهاد في فهم نصوص الوحي قطعياً وظنيهاً، وللاجتهاد في تنزيل معاني نصوص الوحي قطعياً وظنيهاً في أرض الواقع...»^(٤).

والخلاصة: إن تعريف الندوة قاصر من وجوه عدة، ولا يمكن اختياره، وإنما يستأنس به.

(١) المصدر السابق، نفسه.

(٢) وهذا ما يحدث فعلاً في أكثر المسائل التي تعرض على لجان الفتوى الجماعية، مثل لجنة الفتوى في قطاع البحوث والإفتاء في وزارة الأوقاف في الكويت وكذلك في أوقاف دبي، واللجنة الدائمة للإفتاء في الرياض وغيرها، فهم يبحثون في المسائل المعروضة عليهم بنحو جماعي ويصدرون فتوى جماعية، وفي الأجزاء التي صدرت من فتاويهم خير شاهد، وهي ذات قيمة فقهية وشرعية كبيرة. وسيأتي الحديث عنها مفصلاً، في الباب الثالث.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٠٢-٢٠٣، وانظر كلام الشاطبي في الموافقات ج ٤ ص ٨٩ فما بعد. وقد تقدم بعضه في المبحث السابق.

(٤) المصدر نفسه.

المطلب الرابع - تعريف الدكتور عبد المجيد السوسوه الشرقي^(١):

بعد أن اختار الدكتور عبد المجيد السوسوه تعريف ابن الحاجب للاجتهاد وهو :
(استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي)، واقترح أن يضاف إليه قيد (بطريق الاستنباط)؛ ليخرج به نيل الأحكام من النصوص ظاهراً، أو حفظ المسائل أو استعلامها من المفتي أو بالكشف عنها في كتب العلم^(٢).

بعد ذلك رأى أنه لا بد من وضع تعريف يكون خاصاً في دلالة على الاجتهاد الجماعي ويميزه عن الاجتهاد الفردي الذي يوحي به التعريف السابق، فقال: «الاجتهاد الجماعي هو: استفراغ أغلب الفقهاء الجهد لتحصيل ظن بحكم شرعي بطريق الاستنباط، واتفاقهم جميعاً أو أغلبهم على الحكم بعد التشاور»^(٣).

مزايا التعريف:

١ - يمتاز هذا التعريف بالدقة والضبط إلى حد كبير، فهو يراعي معايير وضع الحدود الاصطلاحية - بخلاف ما وصفه به الدكتور سانو-، ولا سيما أنه استند إلى تعريف الاجتهاد الذي وضعه الأصوليُّ الجيهدي "ابن الحاجب"، واختاره كثير من الأصوليين بعده. وأضاف إليه ما يخص الاجتهاد الجماعي منطلقاً من واقع المجامع الفقهية، بقوله: "واتفاقهم جميعاً أو أغلبهم على الحكم بعد التشاور" وهذا أمر حسن.

وهذه الجملة الأخيرة يتفق فيها مع تعريف الدكتور الشاوي، ومع الدكتور العبد خليل أبو عيد، اللذين تقدمت مناقشتها. فلعله أفادها منهما، وعبر عنها باختصار مناسب. ويمكن اعتماد هذا التعريف، غير أنني أفضل وضع تعريف للاجتهاد الجماعي ابتداءً، بحيث لا يستند كثيراً إلى تعريف الاجتهاد الذي يكاد يكون خاصاً بالاجتهاد الفردي،

(١) سبق التعريف بكتابه المنقول عنه هنا، في مقدمة الأطروحة، وهو يمّني، ويدرس حالياً في جامعة الشارقة.

(٢) انظر: الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، له، ص ٤٤-٤٥، ط ١، وهو العدد (٦٢) من كتاب (الأمة)، وهي سلسلة دورية تصدر كل شهرين عن وزارة الأوقاف في قطر. وأرى: أن لا داعي لهذا القيد؛ لأن كل هذه الاحتمالات يمنعها أول التعريف وهو "استفراغ الفقيه الوسع".

(٣) المصدر السابق ص ٤٦.

ولكي يكون مرناً، يتسع لكل ما يمكن أن يكون من صور الاجتهاد الجماعي، التي ترفضها الأمة.

- وهذا ما سأفعله في المبحث الثاني، عند وضع التعريف المختار وشرحه -
وقد شرح الدكتور السوسوه تعريفه فبيّن قيوده وضوابطه بأسلوب واضح.
وستأتي مناقشة تعريفه في الفقرة الآتية، من قبل الدكتور قطب سانو.

المطلب الخامس - تعريف الدكتور قطب سانو^(١):

قبل أن أسجل هنا تعريف الدكتور سانو وأناقشه، أودُّ أن أشير إلى أنه اختار في بحثه "قراءة تحليلية في مصطلح الاجتهاد الجماعي المنشود"^(٢) ثلاثة نماذج من تعريفات الاجتهاد الجماعي وناقشها ونقدها بشدة، وهي تعريف الدكتور توفيق الشاوي، وتعريف ندوة الإمارات، وتعريف الدكتور عبد المجيد السوسوه، السابقة. وقد تقدم نقل بعض ملاحظاته ومآخذه على التعريفين الأولين، وسأذكر هنا انتقاداته اللاذعة - التي أرى أنه بالغ فيها - للتعريف الثالث.

يقول الدكتور سانو: «وبالتأمل في هذا التعريف (أي تعريف السوسوه) نجد أنه يشتمل على خلل منهجي ومخالفات واضحة للمقاييس الأصولية المعتد بها في صياغة التعريفات والرسوم والحدود، ويمكننا تلخيص تلك الخلال في النقاط الآتية»^(٣).
وسأختصر نقاطه فيما يأتي:

(١) قطب مصطفى سانو: من مواليد مدينة (كانكان) في غينيا (١٩٦٦م). تعلم في بلده، ثم في مكة المكرمة، وجامعة الملك سعود في الرياض. نال دكتوراه الفلسفة والقانون من ماليزيا، ويجيد عدداً من اللغات منها العربية. ويدرس حالياً في الجامعة الإسلامية باليزيا. وله عدد من المؤلفات، منها: الاستثمار (أحكامه وضوابطه في الفقه الإسلامي)، ومعجم مصطلحات أصول الفقه، وأدوات النظر الاجتهادي المنشود في ضوء الواقع المعاصر، ومن غلافه اختصرت هذا التعريف.

(٢) سبق ذكره قريباً.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٠٥. وانظر أيضاً ما قاله في كتابه (أدوات النظر الاجتهادي المنشود في ضوء الواقع المعاصر) ط ١، دار الفكر دمشق، ص ١٥٣-١٥٤.

أولاً: يرى أن الدكتور السوسوه قد توهم ورجم بالغيب حينما اعتبر أن تعريفات الاجتهاد في كتب الأصول القديمة - ومنها تعريف ابن الحاجب الذي اختاره - تُعبّر عن الاجتهاد بنوعيه الفردي والجماعي؛ لأن ثمة فروقاً جوهرية بين الاجتهادين، وليس الفرق بينهما في عدد المشاركين في العملية الاجتهادية فحسب^(١).

أقول: مع أي أوافق الدكتور سانو على أن ثمة فروقاً جوهرية بين نوعي الاجتهاد غير العدد - وقد ذكّر بعضها - إلا أنني لا أرى مسوغاً لهذه الشدة في الانتقاد، ولا سيما أن الدكتور السوسوه لم يجزم بأن تعريفات السابقين تعني الاجتهاد الجماعي أيضاً، والدليل أنه اختار له تعريفاً خاصاً، كما رأينا سابقاً^(٢).

ثانياً: يؤخذ على هذا التعريف جنوح صاحبه بالنظر الاجتهادي إلى كونه شأنًا خاصاً بالفقهاء دون سواهم من جهة، وإلى اعتباره النظر الاجتهادي الفردي والجماعي عملية مستهدفةً تحصيل ظن بحكم شرعي فقط من جهة أخرى. وفضلاً عن هذا فإن تعريفه خلا من أدنى إشارة إلى طبيعة المسائل والموضوعات التي يمكن أن يغشاها هذا النوع من النظر الاجتهادي^(٣).

أقول: إن لم يكن الاجتهاد خاصاً بالفقهاء، فمن سواهم يجوز له أن يجتهد اجتهاداً شرعياً؟.

أمّا ما أخذ عليه - بجعله الاجتهاد بنوعيه يهدف إلى تحصيل ظن بحكم شرعي - فهو مُحَقَّق فيه في جانب الاجتهاد الجماعي؛ لأننا نسعى به للاقتراب من الإجماع ما أمكن ومن ثمَّ تحصيل القطع بالحكم لا الظن، وإن كان الاجتهاد الجماعي يبقى في دائرة الظن الراجع، كما سيأتي مفصلاً في بحث حُجَّتِهِ. ولهذا أرى: إن كان إدخال عبارة (لتحصيل ظن بحكم شرعي) مناسباً في تعريف الاجتهاد الفردي، فإنه غير مناسب في تعريف الاجتهاد الجماعي؛ لأن هذا الأخير طريق إلى الإجماع السكوتي على أقل تقدير، إن لم نتمكن من الإجماع

(١) المصدر السابق نفسه.

(٢) انظر الاجتهاد الجماعي، للسوسوه، ص ٤٦.

(٣) انظر: بحث (فراءة تحليلية في مصطلح الاجتهاد الجماعي المنشود)، في مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدمشق، العدد (٢١) ص ٢٠٦.

الصريح، بل إن بعض الباحثين المعاصرين طابق بين الاجتهاد الجماعي وبين الإجماع، كما سيأتي بيانه في الباب الثاني.

ثالثاً: ويرى الدكتور سانو أن تعريف الدكتور السوسوه قد اشتمل على ركاقة تعبيرية واضحة وخلل في الصياغة؛ لأن جملة "استفراغ أغلب الفقهاء" لا تنسجم مع جملة "واتفاقهم جميعاً أو أغلبهم"^(١).

أقول: لا جرم أنه يبدو التشويش والقلق واضحين في هاتين الجملتين، حيث إن المراد بهما: اتفاق جميع (أغلب الفقهاء) الذين اجتمعوا لبحث المسألة أو اتفاق أغلب (أغلب الفقهاء)؛ لأن هذا التعريف - ومثله تعريف الدكتور الشاوي وتعريف ندوة الإمارات - يصدر عن واقع ما يجري في الجامعات الفقهية، فهو يرصد حركتها من جهة، ويحاول الابتعاد عن تعريف الإجماع من جهة أخرى، وقد يكون له شيء من العذر بهذا.

والاجتهاد الجماعي لا يُشترط فيه أن يكون من أغلب الفقهاء أو جميعهم، وإنما يكفي أن تقوم به فئة (جماعة) من الفقهاء - قلت أو كثرت - حتى يُسمّى جماعياً.

وللدكتور سانو مأخذٌ أخرى على تعريف الدكتور عبد المجيد السوسوه اكتفيت بذكر الأهم منها، وهي النقاط الثلاث السابقة، مع بيان موافقتي أو مخالفتي فيها.

وختم كلامه بقوله: وعلى العموم، هذا مجمل لأوجه الخلل التي ترد في هذا التعريف، مما يجعله غير جدير بأن يسمى تعريفاً للاجتهاد الجماعي المنشود^(٢).

أما أنا فأقول: لقد تجنّى الدكتور سانو بكلامه هذا، وقد كانت انتقاداته شديدة، كما رأينا.

وأما رأيي بتعريف الدكتور السوسوه فقد بيّنته قبل صفحات حينما أبدت ملاحظاتي عليه.

وآتي الآن إلى تعريف الدكتور (سانو) نفسه، ومناقشته:

بعد أن انتهى من مناقشة النماذج الثلاثة لتعريف الاجتهاد الجماعي، خصّص مبحثاً من بحثه^(١) لتصوره عن مفهوم الاجتهاد الجماعي المنشود، وبيان متركزاته ومنطقاته؛ قال

(١) المصدر السابق، نفسه.

(٢) المصدر السابق، نفسه.

في أوله: «لئن كُنَّا أوسعنا التعريفات الثلاثة السابقة جانب النقد والمراجعة، وأوضحنا ما انطوت عليه من خلل منهجي، ومخالفة واضحة للمقاييس الأصولية، فإننا نرى أن ننتقل إلى صياغة تعريف لهذا النظر الاجتهادي في ضوء الواقع الذي نعيش فيه».

ثم أورد تصوّره له وهو: «بذل الوسع العلمي المنهجي المنضبط، الذي يقوم به مجموع الأفراد الحائزين على رتبة الاجتهاد، في عصر من العصور، من أجل الوصول إلى مراد الله في قضية ذات طابع عام، تَمَسُّ حياة أهل قطر أو إقليم أو عموم الأمة، أو من أجل التوصل إلى حسن تنزيلٍ لمراد الله، في تلك القضية ذات الطابع العام، على واقع المجتمعات والأقاليم والأمة»^(٢).

ثم شرع في بيان المرتكزات والمنطلقات التي يبني عليها تصوّره هذا عن الاجتهاد الجماعي المنشود في هذا العصر، فكانت ستة، أذكر عناوينها فقط، فهي بمثابة قيود التعريف وضوابطه عنده^(٣)، وهي:

المنطلق الأول: الاجتهاد الجماعي فكر وممارسة منهجية.

المنطلق الثاني: الاجتهاد الجماعي فكر صادر عن أهل الاجتهاد جميعاً.

المنطلق الثالث: للاجتهاد الجماعي مجالات وقضايا خاصة به. وجعلها في ثلاثة أنواع:

أ- قضايا ومسائل قُطرية، ب- قضايا ومسائل إقليمية، ج- قضايا ومسائل أُمّية.

المنطلق الرابع: للاجتهاد الجماعي غايتان أساسيتان:

أ- التوصل إلى مراد الله في قسم من القضايا.

ب- التوصل إلى حسن تنزيل مراد الله الذي تمّ التوصل إليه.

المنطلق الخامس: وسائل الاجتهاد الجماعي مرنة ومتطورة.

المنطلق السادس: الاجتهاد الجماعي مطلوب في المسائل العامة مطلقاً.

(١) المذكور سابقاً، وهو (قراءة تحليلية في مصطلح الاجتهاد الجماعي المنشود).

(٢) المصدر السابق، ص ٢٠٩. وقارن تعريفه هنا بتعريفه له في كتابه (معجم مصطلحات أصول الفقه) ص ٣٠، ط ١، د: الفكر - دمشق، فبينها فروق. واخترت هذا؛ لأنه المتأخر، ولأن بحثه هذا خاص بهذا المفهوم.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٩ - ٢١٨.

مناقشة التعريف:

إن الدكتور قطب سانو قد بذل وسعته في نقد تعريفات الاجتهاد السابقة على تعريفه، وبيان عيوبها الفنية والعلمية، وخاصة النماذج الثلاثة التي اختارها. وكان بذلك يمهد لتصوره ومفهومه، الذي سكب في تعريفه الذي أورده آنفاً. والآن جاء وقت مناقشته فيه. وأبدأ بذكر المآخذ التي أراها تُعيبه - مع ما فيه من مزايا كثيرة ستأتي لاحقاً -

أولاً: يلاحظ عليه الطول والتوسع، فليس من مزايا التعريفات الاصطلاحية المنضبطة أن تكون طويلة يصعب حفظها، فقد زاد تعريفه عن أربعة أسطر.

ثانياً: لم يلتزم نصاً واحداً لتعريفه؛ فقد وضع له أربع تعريفات في ثلاثة مواضع، وكل منها يختلف كثيراً عن الأخرى:

الموضع الأول: وهو الأخير من حيث التاريخ - تعريفه الذي وضعه في بحثه المنشور في مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية في (دبي) في العدد الحادي والعشرين، الصادر في شهر ربيع الآخر سنة ١٤٢٢ هـ (الموافق يونيو - حزيران / ٢٠٠١ م) - وهو الذي أورده آنفاً، واعتمدته هنا؛ لأنه آخر الأمر عنده.

الموضع الثاني: وهو الموضوع أولاً من حيث الزمن - في كتابه (معجم مصطلحات أصول الفقه)^(١)، وهذا نص تعريف الاجتهاد الجماعي فيه: «مطلق بذل الوسع من جماعة من المؤهلين للاجتهاد، من أجل التوصل إلى حكم الله المراد في مسألة من المسائل، لها مساس بحياة عموم الأمة وارتباط بها، أو بجماعة من أبناء الأمة في قطر أو في إقليم، أو من أجل ضمان حسن تنزيل المراد الإلهي في واقع حياة الأمة، أو في واقع حياة بعض أبنائها في قطر أو في إقليم»^(٢). وأعاد صياغته بقلب آخر مغاير لهذا بنحو كبير، في الصفحة ذاتها.

الموضع الثالث: في كتابه (أدوات النظر الاجتهادي المنشود في ضوء الواقع المعاصر)^(٣). قال فيه: «فلئن جاز لنا أن نقدّم تصوراً متواضعاً عن مفهوم النظر الاجتهادي الجماعي المنشود

(١) صدرت طبعته الأولى عن دار الفكر بدمشق، في عام ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م، ورقمه الاصطلاحي فيها هو (١١)، (١٣٤٨).

(٢) المصدر المذكور، ص ٣٠.

(٣) صدرت طبعته الأولى عن دار الفكر بدمشق في عام ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م، ورقمه الاصطلاحي فيها هو (١١)، (١٣٦٠)، وهذا يدل على صدوره عقب كتابه السابق بقليل (قارن التاريخ والرقم الاصطلاحي لكل منهما).

في هذا العصر، فإننا نقول: إن هذا النظر الاجتهادي الجماعي عبارة عن: العملية الذهنية العلمية المنهجية التي يقوم بها أفراد حائزون على الدرجة الوسطى من أدوات النظر الاجتهادي، وذلك بغية التوصل إلى فهم سديد للمراد الإلهي في مسألة أو نازلة، تمس حياة مجتمع أو أهل إقليم أو عموم الأمة الإسلامية من جهة، وبغية التوصل إلى حسن تنزيل ذلك المراد الإلهي على الواقع المحلي، أو الإقليمي، أو الأممي^(١).

ولم ينته هذا التعريف عنده، فله بقية تزيد عن ثلاثة أسطر.

فأي تعريف اصطلاحى هذا الذي يكتب بأربع صيغ متباينة جداً؟ وأيها المعتمد عنده؟ لعله المتأخر من حيث الزمن، بناءً على قاعدة النسخ والمنسوخ؟! أم جميعها معتمد ومقصود، ويرى أن الفروق بينها يسيرة؟ وتكفي نظرة سريعة لبيدو البون الشاسع بين كل اثنين منها.

ثالثاً: ومن الملاحظ عليه إصراره الدائم على استخدام عبارة (النظر الاجتهادي)، بدلاً من كلمة (الاجتهاد). فماذا تفيد كلمة (النظر) هنا؟ أليس الاجتهاد بحثاً ونظراً، أو بذلاً للجهد في البحث والنظر؟ فعندئذ تكون كلمة (النظر) التي يضيفها بإلحاح زائدة؛ لأنها لا تفيد معنى زائداً.

وكذلك إصراره على إضافة كلمة (المنشود) بعد كل عبارة (نظر اجتهادي)، وتكرارها. فماذا يعني بذلك؟ هل يريد أن يبقى (النظر الاجتهادي) خيالاً نحلم به، ولا نصل إليه؟! أليس النظر الاجتهادي - فردياً كان أو جماعياً - واقعاً ملموساً، قديماً وحديثاً، وإن كان بحاجة إلى تطوير وتجديد بما يناسب مستجدات الحياة؟ أليس ما تقوم به المجامع الفقهية نظراً اجتهادياً جماعياً، تلقاه علماء الأمة بالقبول، وإن كان بحاجة إلى التكميل والتجميل؟!.

لا أعيب عليه إضافة (النظر) إلى الاجتهاد، وكذلك (المنشود) في بعض العبارات التي تستدعي ذلك، ولكن أعيب عليه هذه الملازمة بينها في جميع جملة، حتى في عنوان كتابه (أدوات النظر الاجتهادي المنشود في ضوء الواقع المعاصر).

(١) أدوات النظر الاجتهادي ٠٠٠ ص ١٥٥ .

رابعاً: في قوله: (من أجل الوصول إلى مراد الله) مجانبة للدقة والصواب؛ لأن المجتهد - فرداً كان أو جماعة - لا يدري ما مراد الله تعالى على جهة الجزم، ما دامت المسألة اجتهادية، وفيها مجال لتعدد الأنظار، وهذا بناءً على مذهب المخطئة، الذي هو مذهب جمهور الفقهاء والأصوليين، كما حققته في رسالتي (التخطة والتصويب في الآراء الاجتهادية)^(١)، الذين يرون أن الحق في كل مسألة اجتهادية واحد لا يتعدد، فمن وافقه من المجتهدين فهو المصيب، ومن خالفه فهو مخطئ، ولكنه مأجور بأجر واحد على اجتهاده، ومعدور من حيث العمل بهذا الخطأ؛ لأننا لا ندري ما حكم الله فيها على جهة اليقين. ومستندهم الحديث الشريف: ﴿إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر واحد﴾^(٢).

والدليل الصريح الذي يرد على عبارته (الوصول إلى ما أراد الله) حديث: ﴿وَإِذَا حَاصِرَتْ أَهْلَ حِصْنٍ فَأَرَادُوكَ أَنْ تُنْزِلَهُمْ عَلَى حُكْمِ اللَّهِ فَلَا تُنْزِلُهُمْ عَلَى حُكْمِ اللَّهِ، وَلَكِنْ أَنْزِلْهُمْ عَلَى حُكْمِكَ؛ فَإِنَّكَ لَا تَدْرِي أَتُصِيبُ حُكْمَ اللَّهِ فِيهِمْ أَمْ لَا﴾^(٣). وفي الظنيات - ومنها الأحكام الاجتهادية - لا يمكن القطع بمراد الله عز وجل. مزايا تعريف الدكتور قطب سانو:

لا يضير تعريف الدكتور سانو تأخير ذكر المزايا عن ذكر المآخذ؛ فإن واضعه اجتهد فيه ليجدد في صياغته ويوسع من دائرته، وهو يدرك أن تعريفه محاولة من محاولات سابقة ولا حقة للوصول إلى مفهوم الاجتهاد الجماعي المنشود.

(١) كان هذا الموضوع نصف الرسالة. والنصف الثاني دراسة وتحقيق لرسالة لطيفة بعنوان "القول السديد في بعض مسائل الاجتهاد والتقليد" للشيخ محمد عبد العظيم بن ملاً فروخ المتوفى (١٠٦١هـ - ١٦٥١م). [وقد طبعت ونشرت منفصلة، بدار الياقوت بدمشق، في هذا العام ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م] وكانت الرسالة بإشراف الأستاذ الدكتور محمد الزحيلي، حفظه الله. ونلت بها درجة الماجستير بامتياز من كلية الشريعة بجامعة دمشق أوائل عام ١٩٩٤م. وقد توسعت في بحث (الخطأ والإصابة) في الاجتهاد وحققت أقوال الأئمة والعلماء فيها، ووازنت ورتجت. وقد كتبت خلاصة له في الفصل الأول هنا في مبحث (حكم الاجتهاد).

(٢) تقدّم تخریجه، ص ٣٢، واللفظ هنا لأصحاب السنن.

(٣) هذا جزء من حديث طويل؛ أخرجه مسلم برقم (١٧٣١)، في (الجهاد والسير) باب (تأثير الإمام الأمراء)، وأبو داود برقم (٢٦١٢)، في (الجهاد) باب (دعاء المشركين)، والترمذي برقم (١٦١٧) في (السير عن رسول الله) باب (ما جاء في وصية النبي ﷺ) وقال: حديث حسن صحيح. واللفظ لمسلم

وأكتفي ببيان أهمّ ميزتين، أراهما فيه.

الأولى: لعل أهمّ ميزة لهذا التعريف تقييده لبذل الوسع -الذي هو عمود الاجتهاد- بقوله: (بذل الوسع العلمي المنهجي المنضبط) وهذا أمر حسن تستدعيه طبيعة الحياة المعاصرة العلمية والثقافية، حيث أصبحت العلوم أكثر تمايزاً وضبطاً ومنهجية، لتؤدي أهدافها المرسومة لها، وعلم الاجتهاد^(١) أحقُّ بهذه المنهجية وهذا الضبط لسببين.

الأول: لأنه عظيم الثمرة، فهو يثمر الأحكام الفقهية الشرعية التي توجه سير المسلمين في حياتهم، لبيان ما يجوز فعله وما لا يجوز، ما يحل لهم وما يحرم عليهم.

الثاني: لأننا نفتقد في زماننا أمثال الأئمة المجتهدين الأوائل، من حيث الملكة الفقهية ومن حيث القدرة على جمع العلوم المتعددة.

لذلك، يلزم العلماء الباحثين المجتهدين أن يسيروا -باجتهاداتهم- على وفق منهج علمي منضبط، كي لا ينحرف اجتهادهم عن مساره. فالقيد الجديد الذي أدخله على التعريف أراه ضرورياً، وسيأتي في التعريف المختار.

الثانية: ومن مزاياه أيضاً، نصّه على غايته الاجتهاد، وهما: إما استنباط حكم لمسألة طارئة، وقد عبّر عنه بـ (الوصول إلى مراد الله في القضية...)، وإما حسن تطبيق حكم شرعي معروف بنص أو اجتهاد سابق، على واقعة أو نازلة، وعبّر عنه بـ (التوصل إلى حسن تنزيل مراد الله في تلك القضية). وبَيَّنَّت في ملاحظاتي عليه عدم الدقة في هذا التعبير.

وقد يكون في ذكر هاتين الغائتين للاجتهاد -ويمكن التعبير عنهما بالاجتهاد في الاستنباط والتطبيق- أهمية في اعتبار الاجتهاد التطبيقي من صلب الاجتهاد، ولا يقل أهمية عن الاجتهاد الاستنباطي، وقد أولاه الشاطبي عناية كبيرة^(٢).

(١) قد يُستغرب استخدام هذه العبارة، ولكن الحقيقة أن الاجتهاد يمكن ضبطه بقواعد دقيقة تجعله علماً مستقلاً، وأقدم من رأيه لفت النظر لهذا هو الإمام الشاطبي - رحمه الله - حين قال: (إنَّ الاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية علم مستقل بنفسه، ولا يلزم في كل علم أن تُبرهن مقدماته فيه بحال) [الموافقات ٤ / ١١٠] ط المكتبة التجارية - مصر.

(٢) انظر: الموافقات ج ٤ ص ٨٩ - ٩٥. وعبّر عنه بالاجتهاد الذي لا ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف، وذلك عند قيام الساعة... وهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط. وقد سبق الحديث عنه في المبحث السابع من الفصل السابق.

المبحث الثاني

التعريف المختار وبيان قيوده وضوابطها

لعله من المفيد للباحث وللقارئ - قبل وضع التعريف الاصطلاحي المختار - أن ألخص مزايا التعريفات السابقة للاجتهاد الجماعي وعيوبها، حتى أستفيد من المزايا والمحسنات بجمعها في التعريف المختار، ومن العيوب والمآخذ بمنعها من الدخول فيه، فيأتي التعريف جامعاً مانعاً على ما يؤمل، إن شاء الله.

وبناء عليه، فإن هذا المبحث سيكون في مطلبين:

الأول - لتلخيص مزايا التعريفات السابقة وعيوبها، ووضع التعريف المختار في ختامها.

الثاني - لشرح قيود التعريف المختار وبيان ضوابطه.

المطلب الأول - تلخيص مزايا التعريفات السابقة وعيوبها ووضع التعريف المختار:

المُدْرَكُ الأول - خلاصة الملاحظات على التعريفات السابقة، إيجاباً وسلباً:

أولاً - أهم المزايا التي تستخلص من مجموع التعريفات الواردة في المبحث الأول:

١- الإيجاز^(١)، وهو مطلوب في جميع التعريفات، بشرط عدم الإخلال بالمعنى.

٢- تحديد صفة القائمين بهذا الاجتهاد^(٢)، وهو قيد (الفقهاء والمجتهدين).

٣- اشتراط التشاور^(٣) بين القائمين بالاجتهاد الجماعي. وهو شرط قرين الجماعية.

٤- تقييد بذل الوسع بأن يكون على وَفْق منهج علمي منضبط^(٤).

٥- تحديد الحالة التي يتم بها التشاور، وهي المجلس الخاص، كالمؤتمرات والندوات

الفقهية المنظمة^(٥).

(١) كما في تعريف كل من: الدكتور العبد خليل أبو عيد، راجع ص ٧٦، والدكتور عبد الناصر العطار ص ٧٧، والدكتور عبد المجيد السوسوه، ص ٨٢.

(٢) كما في معظم التعريفات السابقة.

(٣) وهو قيد اشترطته التعريفات السابقة جميعها؛ لأنه روح الاجتهاد الجماعي.

(٤) تفرد به الدكتور قطب سانو، راجع ص ٨٣.

(٥) كما في التعريف المختار لندوة الإمارات، راجع ص ٧٩.

6- تحديد طبيعة المسائل التي يتم فيها الاجتهاد الجماعي. وهي المسائل الظنية^(١).

ثانياً. المآخذ والعيوب:

١. الإطالة^(٢). وهو عيب كبير في تعريف المصطلحات في جميع العلوم؛ لأنها توضع لتحفظ من قبل الدارسين غالباً، وتطويلها يجعلها عسيرة على الحفظ.

٢. بدء التعريف بلفظ (اتفاق)^(٣). وهذه الكلمة لا تناسب الاجتهاد -الذي هو بذل الجهد- بل هي ألصق بالإجماع، والاجتهاد بنوعيه -الفردى والجماعى- باب قد يوصل إلى الإجماع وقد لا يوصل؛ وهو الغالب.

وكذلك البدء بكلمة (تساور)؛ لأن التساور شرط في الوصول إلى الجماعية في الرأي، وليس جنساً في التعريف.

٣. الاضطراب والغموض الذي اكتنف بعض التعريفات، وقد سبق التنبيه إليه في مواضعه.

المذكر الثاني - التعريف المختار

بعد أن أنعمتُ النظر في مزايا التعريفات السابقة وفي عيوبها، التي لخصتها آنفاً؛ أقترح التعريف الآتي للاجتهاد الجماعي، الذي أرى أنه تعريف جامع مانع، فأقول: هو (بذل فئة من الفقهاء جهودهم، في البحث والتساور، لاستنباط حكم شرعي، لمسألة ظنية). وهذا التعريف يقتصر على ذكر القيود الأساس في مفهوم الاجتهاد الجماعي.

وإذا أردنا إظهار ضوابط القيود السابقة، فيمكننا تعريفه تعريفاً موسعاً، كالاتي: (هو بذل فئة من الفقهاء المسلمين العدول جهودهم، في البحث والنظر، على وفق منهج علمي أصولي، ثم التساور بينهم في مجلس خاص، لاستنباط أو استخلاص حكم شرعي، لمسألة شرعية ظنية).

وفي المطلب الآتي بيان وشرح للقيود والضوابط معاً.

(١) وقد ورد هذا القيد في معظم التعريفات.

(٢) كما في تعريف الدكتور توفيق الشاوي، راجع ص ٧٣، وتعريف الدكتور قطب سائو.

(٣) كما في تعريف الدكتور العبد خليل، الدكتور العطار، وتعريف ندوة الإمارات.

المطلب الثاني- بيان قيود التعريف المختار وضوابطها:

ويتم هذا البيان من خلال تسجيل النقاط الست الآتية، ثم شرحها:

- (١-) الاجتهاد الجماعي بذلّ لجهد مشترك، أو هو مجموع جهود فئة من الفقهاء.
 - (٢-) الاجتهاد الجماعي لا بدّ من أن يقوم به فقهاء مسلمون عدول.
 - (٣-) الاجتهاد الجماعي بحثٌ ونظر على وفق منهج علميٍّ أصوليٍّ.
 - (٤-) الاجتهاد الجماعي لا بدّ من أن يقوم على مبدأ الشورى.
 - (٥-) الغاية من الاجتهاد الجماعي استنباط أو استخلاص حكم شرعيٍّ، يحقق مقاصد الشريعة في المسألة محلّ الاجتهاد، في زمانها.
 - (٦-) الاجتهاد الجماعي - كالا جتهاد الفردي - لا يكون إلّا في مسألة شرعيةً ظنيةً.
- أولاً- الاجتهاد الجماعي (بذلّ لجهد مشترك)، أو مجموع جهود فئة من الفقهاء:
- تقدّم بيان عدم مناسبة بدء التعريف بكلمة (اتفاق)؛ لأن الاجتهاد ليس اتفاقاً، وكذلك عدم مناسبة البدء بكلمة الشورى أو التشاور؛ لأن الاجتهاد ليس تشاوراً في ذاته، وإنما التشاور شرط لا بد منه للوصول إلى الرأي الجماعي، ولهذا أدخلته في تعريف الاجتهاد الجماعي، ولا يصح إدخاله في تعريف الاجتهاد الفردي أو الاجتهاد بنحو عام.
- وبناءً عليه، فليس هناك كلمة تناسب لجعلها جنساً في التعريف إلا (بذلّ الجهد) أو (استفراغ الطاقة)، وقد اخترت الأولى؛ لأنها ألصق العبارات بلفظ (الاجتهاد) من حيث المعنى اللغوي.

ومعلوم أنّ التعريفات الاصطلاحية ينبغي أن تكون وثيقة الصلة بالمعاني اللغوية لمفرداتها؛ لأنها المتبادر للذهن عند السماع.

ثانياً- الاجتهاد الجماعي لا بد من أن يقوم به فقهاء مسلمون عدول:

فيشترط في كل من يتصدى للاجتهاد بوصف عام، والاجتهاد الجماعي بصفة خاصة، أن يتصف بهذه الصفات الثلاث: الفقه، الإسلام، العدالة. وهذا إضافة إلى البلوغ والرشد.

أما بيان لزوم هذه الصفات بإيجاز، فكما يأتي:

- الأولى صفة الفقيه: لم اختر صفة (المجتهد) كي لا أقع فيما يُسمى الدَّور في المنطق، وهو من عيوب التعريفات. ولم اختر صفة (العالم)؛ لأنها عامة، تشمل عالم العلوم الشرعية (الدينية) وعالم العلوم الدنيوية. ثم لا يلزم أن يكون العالم قد بلغ رتبة الاجتهاد التي تؤهله للخوض في استنباط الأحكام.

أما صفة (الفقيه) فأدُلُّ على من يتأهل لمنصب الاجتهاد بمرتبة من مراتبه المعتمدة، التي سبق ذكرها في الفصل الأول^(١). وهي تشير ضمناً إلى تحصيل المتصف بها العلوم المشروطة في المجتهد.

ويمكن بحسب حال هذا الزمان - وكما هو الشأن في العصور المتأخرة بعد القرن الرابع الهجري أيضاً- قبول اجتهاد الطبقتين الأولى والثانية من المجتهدين المقيدين. ولا سيما أن اجتهاداتهم سيقوي بعضها بعضاً من خلال مجلس التشاور الذي يعقدونه. ثم إن هذا التقسيم لمراتب المجتهدين وطبقاتهم اصطلاحى دراسي، وضعه أصوليون في القرنين الخامس والسادس الهجريين، واختلفوا فيه أيضاً، ولم يرد فيه نص من قرآن أو سنة أو إجماع أو قول صحابي. ولم يكن هذا التمايز واضحاً بين مجتهدى الصحابة والتابعين، وإن كنا نعلم قطعاً أن مجتهدى الصحابة لم يكونوا على درجة واحدة، وأن مجتهدى التابعين لم يكونوا في مرتبة واحدة، ولكن الأمة قبلت اجتهاداتهم كلّها على الجملة، وأخذ بها الأئمة المجتهدون، وصارت متفرقة في مذاهبهم.

(١) وأذكر بها هنا: ليس كل المجتهدين بمرتبة واحدة، بل لهم مراتب وطبقات، وأشهر التقسيمات لهذه المراتب ما وضعه ابن الصلاح وتابعه فيها النووي ثم السيوطي واختارها أكثر العلماء، وخلاصتها الآتي: المجتهد إما مطلق وإما مقيد، والمطلق له حالتان مستقل وغير مستقل (منتسب). وهاتان الطبقتان يمثلها أئمة المذاهب الفقهية المعروفة، وتلاميذهم المشهورون وأمثالهم، ويتأذى بهم فرض الكفاية في الاجتهاد (الاستنباطي)، بانفاق.

وأما المجتهد المقيد فله طبقات أيضاً، أعلاها مجتهد التخريج (أو صاحب الوجوه أو المجتهد في المذهب) يليها مجتهد الترجيع، وأدناها مجتهد الفتيا. وهؤلاء المجتهدون المقيدون لا يتأذى بهم فرض الكفاية في الاجتهاد كما قرره السابقون. ولكن رأى ابن الصلاح أن مجتهد التخريج يتأذى به فرض الكفاية في الفتوى، وإن لم يتأذى به فرض الاجتهاد.

وبناء عليه، فإنَّ صفة الفقيه كافية للدلالة على كل من له نصيب معتبر من الاجتهاد ويرتضيه جمهور المسلمين، ولا سيما أنني أميل إلى قبول الشروط المخفَّفة^(١) لاعتبار الاجتهاد في العالم، وهذا ما يميل إليه كثير من العلماء في العصر الحاضر، لصعوبة توافر الشروط التي وضعها الأصوليون كاملة فيه.

- الصفة الثانية "صفة الإسلام":

مع أنَّ اشتراط الإسلام في الفقيه معروف في الشروط العامة إلا أنه يلزم تأكُّده^(٢) هنا، لإخراج الفقيه غير المسلم، بناء على احتمال أن يحصل شخصٌ ما - غير مسلم - مؤهلات الاجتهاد، وإن كان احتمالاً ضعيفاً. إذ كيف يُقبل الاجتهاد في الشرع من إنسان لا يؤمن به؟ وإن قال قائل: إنَّ صفة الإسلام تشمل المسلم المؤمن والمسلم المنافق، فهل نقبل الاجتهاد من منافق أو فاسق، لو افترضنا تحصيله مؤهلات الاجتهاد؟ والجواب في اشتراط الصفة الثالثة (العدالة).

- الصفة الثالثة "العدالة":

وهي تعني: هيئة راسخة في النفس تحمل صاحبها على ملازمة التقوى والمروءة - جميعاً - حتى تحصل ثقة النفس بصدقه^(٣). وهذه الصفة لا تكون في المنافق أبداً؛ لأنَّ الكذب من خصاله التي عدَّدها الرسول - ﷺ - في حديثه الشريف: «أربعٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ كَانَ مُنَافِقًا خَالِصًا، وَمَنْ كَانَ فِيهِ خَصْلَةٌ مِنْهُنَّ كَانَتْ فِيهِ خَصْلَةٌ مِنَ النِّفَاقِ حَتَّى يَدْعَها؛ إِذَا أُؤْتِمِّنَ خَانَ وَإِذَا حَدَّثَ كَذَبَ، وَإِذَا عَاهَدَ غَدَرَ، وَإِذَا خَاصَمَ فَجَرَ»^(٤).

(١) المراد بالشروط المخفَّفة: أن يُكتفى في كلِّ شرط من الشروط التأهيلية (أو التحصيلية) - التي سبق بيانها في الفصل الأول - الحدود الوسطى أو الدنيا؛ فمثلاً: يكفي أن يكون العالم الفقيه قادراً على الرجوع إلى آيات أو أحاديث الأحكام بسرعة ومهارة، دون حفظها وحفظ معانيها على وجه التفصيل.

(٢) تقول: أَكَّدْتُهُ (تأكيداً) (فتأكد). [المصباح المنير]، فالفعل (تأكَّد) لازم، وليس متعدداً، كما هو شائع.

(٣) المحصول ج ٤ ص ٣٩٨. ٣٩٩. وانظر ما قاله الزركشي في البحر المحيط ج ٤ ص ٢٧٣، ط ١ أوقاف الكويت. ففيها تفصيل حسن لهذه الصفة؛ ما تتحقق به وما يترتب عليها.

(٤) أخرجه البخاري برقم (٣٤) ورقم (٢٣٢٧) مع اختلاف في بعض الألفاظ، وأخرجه مسلم برقم (٥٨) مع اختلاف بعض الألفاظ أيضاً. قال المناوي، في فيض القدير (١/ ٤٦٣): قال الحافظ ابن حجر: النفاق لغة: مخالفة الباطن للظاهر؛ فإن كان في اعتقاد الإيَّان فهو نفاق الكفر، وإلا فهو نفاق العمل، ويدخل فيه الفعل والترك. وتتفاوت مراتبه. وقوله (خالصاً) أي شديد الشبه بالمنافقين، بسبب هذه الخصال، لغلبيتها عليه، ومصيرها خُلُقاً وعادة وديناً له.

قال الزَّركَشِيُّ: «وَشَرَطَ الْأَسْتَاذُ أَبُو مَنْصُورٍ^(١) وَالْغَزَالِيُّ^(٢) وَالْكَيَّا الْهَرَّاسِيَّ^(٣) وَغَيْرَهُمُ الْعَدَالَةَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى جَوَازِ الْإِعْتِمَادِ عَلَى قَوْلِهِ (أَيَّ الْمَجْتَهِدِ)؛ قَالُوا: وَأَمَّا هُوَ فِي نَفْسِهِ إِذَا كَانَ عَالِمًا، فَلَهُ أَنْ يَجْتَهِدَ لِنَفْسِهِ، وَيَأْخُذَ بِاجْتِهَادِهِ لِنَفْسِهِ. فَالْعَدَالَةُ شَرْطٌ لِقَبُولِ الْفَتْوَى، لَا لَصِحَّةِ الْاجْتِهَادِ. وَقَضِيَّةُ كَلَامِ غَيْرِهِمْ أَنَّ الْعَدَالَةَ رَكْنٌ. وَقَالَ الْمَآوَزِيُّ^(٤) وَالرُّوْيَانِيُّ^(٥) وَابْنُ السَّمْعَانِيِّ^(٦): إِنَّ قُصْدَ بِالْاجْتِهَادِ الْعِلْمُ صَحَّ اجْتِهَادُهُ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ عَدْلًا، وَإِنْ قُصِدَ بِهِ الْحُكْمُ وَالْفُتْيَا كَانَتِ الْعَدَالَةُ شَرْطًا فِي نَفُوزِ حُكْمِهِ وَقَبُولِ فَتْيَاهُ؛ لِأَنَّ شُرَاطِطَ الْحُكْمِ أَغْلَظُ مِنْ شُرَاطِطِ الْفُتْيَا.

قال ابن السمعاني: لكن يشترط كونه ثقة مأموناً، غير متساهل في أمر الدين. قال: وما ذكره الأصحاب من عدم اشتراط العدالة مرادهم به ما وراء هذا^(٧).

(١) هو عبد القاهر بن طاهر، التميمي، البغدادي (ت: ٤٢٩هـ): فقيه شافعي، أصولي، متكلم، مفسر. كان يدرس سبعة عشر علماً، وكان من أئمة الأصول وصدور الإسلام بإجماع أهل الفضل والتحصيل. من تصانيفه: تفسير القرآن، وفصائح المعتزلة، والتحصيل في أصول الفقه. [طبقات الشافعية، شعبة ١/ ٢١١-٢١٢، ومرجع العلوم الإسلامية ص ٣٤٠]

(٢) هو حجة الإسلام، أبو حامد الغزالي. تقدمت ترجمته.

(٣) هو علي بن محمد، أبو الحسن الطبري، المعروف بالْكَيَّا الْهَرَّاسِيَّ (٤٥٠-٥٠٤هـ): فقيه شافعي، أصولي، مفسر، محدث. من كتبه: أحكام القرآن، وشفاء المسترشدين، في الخلاف، وكتاب في أصول الفقه. [طبقات الشافعية، شعبة ١/ ٢٨٨، ومرجع العلوم الإسلامية ص ١٧٦]

(٤) المارودي، علي بن محمد بن حبيب، (٣٦٤-٤٥٠هـ): إمام في مذهب الشافعي، وكان حافظاً له. وهو أول من لقب بـ (أقضي القضاة). من تصانيفه: (الحاوي) في الفقه، و(الأحكام السلطانية) و(أدب الدنيا والدين). [طبقات الشافعية، سبكي ٣/ ٣٠٢-٣١٤؛ وشذرات الذهب ٣/ ٢٥٨؛ والأعلام ٥/ ١٤٦]

(٥) الرُّوْيَانِيُّ، أبو المحاسن عبد الواحد بن إسماعيل، (٤١٥-٥٠٢هـ): أحد أئمة مذهب الشافعي، اشتهر بحفظ المذهب. ولي قضاء طبرستان ورويان وقرأها. من تصانيفه: (البحر) وهو من أوسع كتب المذهب؛ و(الفروق)؛ و(حقيقة القولين). [طبقات الشافعية، سبكي ٤/ ٢٦٤، والأعلام، ٤/ ٣٢٤].

(٦) ابن السَّمْعَانِيِّ، أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار، المعروف بابن السمعاني (٤٢٦-٤٨٩هـ): من أهل مرو. كان فقيهاً أصولياً مفسراً محدثاً متكلماً. كان حنفياً، ثم تحول إلى مذهب الشافعي. من تصانيفه: (القواطع في أصول الفقه)، و(البيان) في الخلاف. [طبقات الشافعية، سبكي ٤/ ٢١، والنجوم الزاهرة ٥/ ١٦٠، ومعجم المؤلفين ١٣/ ٢٠].

(٧) البحر المحيط ج ٦ ص ٢٠٤، وانظر المستصفى، للغزالي ج ٢ ص ٣٥٠، والفقيه والمتفقه، للبغدادي، ج ٢ ص ٣٣٠، ط ٢ دار ابن الجوزي، واللمع، للشيرازي ص ٧٥، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، بمصر.

هذا، واشتراط العدالة في المجتهد الجماعي أولى، لئلا يفسد التعاون والتآلف بين المجتهدين، وسيأتي الكلام عنه في الباب الثالث عند مناقشة شروط عضوية المجامع الفقهية.

والخلاصة: إنّ صفات (الفقيه، المسلم، العدل) قيد وضابطان له، يخرج بها اجتهاد غير الفقيه (الذي لم يبلغ رتبة الاجتهاد على نحو ما بُيّن) واجتهاد غير المسلم، واجتهاد غير العدل، سواء أكان منافقاً، أم فاسقاً، أم مبتدعاً.

ثالثاً- الاجتهاد الجماعي بحثٌ ونظرٌ على وفق منهج علمي أصولي:

إنّ الاجتهاد الفقهي الشرعي - فردياً كان أو جماعياً - ليس أيّ بحث وأيّ نظر. وإنما ينبغي أن يكون منضبطاً بمنهج علمي، له أصوله وقواعده، وهذه الأصول والقواعد تُستمدُّ في معظمها من علم أصول الفقه، الذي بدأ تأسيس بنيانه الإمام الشافعي، ولا زال ينمو ويتسع في القرنين الثالث والرابع الهجريين حتى اكتمل، وإنّ كان قابلاً للترميم والتجديد في كميّاته لا في جوهره، في كل عصر، بما يناسب ظروفه وتطور وسائله.

وهناك أصول وقواعد يحتاجها المجتهد من العلوم الأخرى، وخاصة الإنسانية منها كعلوم التربية والاجتماع والسياسة والاقتصاد، وعلم الإحصاء من الرياضيات، وربما احتاج إلى معرفة المبادئ الطبية العامة.

ورب سائل يسأل: من أين جئت بهذا الضابط للاجتهاد (على وفق منهج علمي أصولي)، ولم يرد في أيّ تعريف للاجتهاد في القرون الخوالي كلّها؟ ومن ناحية أخرى: هل كان المجتهدون السابقون يجتهدون بغير منهج علمي؟!

والجواب عن هذين السؤالين كما يأتي: ألم يكن فقهاء الصحابة وفقهاء التابعين يجتهدون، ولم يقل -أو يكتب- أيّ منهم القواعد والأصول التي كان يتبعها في اجتهاده، إلى أن جاء الشافعي -رحمه الله- فوضع نواة علم أصول الفقه في رسالته المشهورة، ثم تتابع العلماء بعده في تقعيد وتأسيس هذا العلم الجليل إلى أن أصبح عند بعضهم العلم الأهم لتحصيل منصب الاجتهاد^(١). فهل ألغى عمل هؤلاء العلماء اجتهاد مَنْ قبلهم، بحجة أنهم

(١) قال الفخر الرازي: وقد ظهر مما ذكرنا أن أهم العلوم للمجتهد علم أصول الفقه، [المحصول: ج ٦ ص ٢٥]. وقد أشار الغزالي إلى ذلك بعد بيانه العلوم الثمانية التي يستفاد منها منصب الاجتهاد بقوله: ومعظم ذلك يشتمل عليه ثلاثة

لم يضعوا تعريفاً للاجتهاد ولم يسجلوا القواعد اللغوية والأصولية، ولم يكتبوا عن الروايات والأسانيد وغيرها؟

ثم إن الإمام الشافعي قَصَرَ الاجتهاد على القياس، وقال: هما اسمان لمعنى واحد^(١). ثم جاء مَنْ بعده ووسَّع معنى الاجتهاد، وحدَّ له حدوداً (تعريفات) متعدّدة، فهل أثر ذلك على اجتهادات الشافعي؛ فأبطلها أو أنزل من قدرها؟!؟

إذن، فطور علم أصول الفقه وتبلور قواعده، لا يضير اجتهادات السابقين، ولا يحطُّ من قدرها. فقد يدخل فيه أمور تحسّنه في عصر من العصور؛ كاشتراط معرفة علم الكلام للمجتهد في فترة ما^(٢)، ثم يتغيّر الزمان، وتتغيّر الحاجة إليه، ويحتاج الاجتهاد إلى أمور جديدة، وهكذا دواليك. وتبقى أمور ثابتة لا تتغير بتغير الزمان وتبدل المكان كالعلم بالقرآن وبالسنة، وإن اختلفت وسائل تحصيل هذا العلم بهما.

وكذلك عصرنا الحاضر، بما يحمله من متغيرات كثيرة في جميع مناحي الحياة، وبما أفرزه من مشكلات ومعضلات وأزمات، وبما وسَّعه في العلوم كافة وما شقَّقه منها؛ يجعلنا نعيد النظر في اصطلاحات السابقين وما وضعوه من قيود وشروط، فنعدّل فيها بما يتناسب وأحوال عصرنا، ومن ذلك تعريف الاجتهاد بنحو عام، والاجتهاد الجماعي بنحو خاص، فهو سمة من سمات هذا العصر، وهو يتطور عاماً بعد عام.

ولما ذكرت من ظروف هذا العصر، فإنّي رأيت أنّ اشتراط (المنهج الأصولي) ضروري للمجتهد، فردياً أو جماعياً. وقد سبقني إلى إدراج هذا القيد في التعريف الدكتور قطب سانو - كما مرّ في تعريفه -، ولم أجده عند غيره من الباحثين.

ومما قاله في القيد الذي جعله المنطلق والمرتكز الأول لتعريفه: «وقد عبّرنا عن هذا المنطلق بالتنصيص على كون الاجتهاد الجماعي المنشود بذلاً للوسع العلمي المنهجي

فتون: علم الحديث، وعلم اللغة، وعلم أصول الفقه. [المستصفى ج ٢، ص ٣٥٣]. وانظر ما قاله الشوكاني في اشتراط العلم بأصول الفقه: فإنّ هذا العلم هو عماد فسطاط الاجتهاد وأساسه الذي تقوم عليه أركان بنائه. إرشاد الفحول ص ٨٢٣، ط ١، دار ابن كثير - دمشق.

(١) الرسالة ص ٤٧٧، بتحقيق أحمد شاكر، ط ١ - دار الكتب العلمية - بيروت.

(٢) انظر ما لخصه الإمام الجويني من كلام القاضي الباقلاني، في كتاب الاجتهاد من كتاب التلخيص ص ٦٢٧، ط ١، دار القلم دمشق، ودار العلوم والثقافة بيروت، وأدوات النظر الاجتهادي، سانو، ص ٤٣، ط ١، دار الفكر - دمشق.

المنضبط، ويعني هذا كون الاجتهاد الجماعي همّاً فكرياً توجيهياً بالدرجة الأولى، كما يعني كونه شأنًا ضرورياً لتسديد حركة الحياة وتوجيهها على وفق المنهج المراد لله جل شأنه، وفضلاً عن ذلك، فإنه فكر منهجي موجّه هادف إلى تحقيق غايتي الاجتهاد المتمثلتين في حسن فهم المراد الإلهي، وحسن تنزيل ذلك المراد في الواقع. وبناء على هذا فإنّ الاجتهاد في تصورنا ليس استغراغاً آلياً للطاقة، ولا بذلاً غير منظم ولا منضبط للتوسع، ولكنه في حقيقته تفاعل علمي منهجي موجّه ومنضبط بين العقل البشري والوحي الإلهي (الكتاب والسنة) من جهة، وبين العقل البشري والواقع المعاش من جهة أخرى. وذلك سعياً إلى إحداث تواصل وترباط بين هذه الثلاثة (النص، والعقل، والواقع)»^(١).

رابعاً- الاجتهاد الجماعي لا بد من أن يقوم على مبدأ الشورى:

الشورى -في أبسط تعريفاتها- تعني: تداول الآراء حول مسألة معيّنة، للوصول إلى الحلّ الأمثل لها.

وعرّفها بعضهم بأنها: «طلب آراء أهل العلم والرأي في قضية من القضايا، التي لم يرد فيها نص صريح مباشر، من الكتاب والسنة»^(٢).

وقد أمر الله تعالى بها نبيّه -ﷺ- بقوله: ﴿وشاورهم في الأمر﴾ [آل عمران: ١٥٩] أي تعرّف على آرائهم في سياسة الأمة في الحرب والسلم وشؤون الحياة الدنيوية تطبيقاً لقلوبهم، وليُستنَّ بك، وكان -ﷺ- كثير المشاورة لأصحابه. قال الحسن -ﷺ-: قد علم الله أنّ ما به إليهم حاجة ولكن أراد أن يستنّ به من بعده^(٣).

(١) من بحثه ((قراءة تحليلية في مصطلح الاجتهاد الجماعي المنشود))، المنشور في العدد (٢١) من مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، بدي، ص ٢٠٩-٢١٠.

(٢) معجم مصطلحات أصول الفقه، سانو، ص ٢٥١، ط ١، دار الفكر- دمشق، وسيأتي مبحث خاص في الفصل الثاني من الباب الثاني، لبيان صلة الاجتهاد الجماعي بالشورى على وجه التفصيل.

(٣) انظر: التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، لأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، ج ٤ ص ١٣٩-١٤٠. ط ١ دار الفكر- دمشق.

عن الزهري قال: قال أبو هريرة -رضي الله عنه-: ما رأيت أحداً أكثر مشاورة لأصحابه من رسول الله -ﷺ-^(١). ووقائع مشاوراته كثيرة مشهورة في سيرته، وسيأتي ذكر بعضها في أوائل الباب الثاني، في أثناء الكلام عن الاجتهاد الجماعي في عهده، صلى الله عليه وسلم.

«والتشاور في الأمور، ولا سيما المهمة، مستحب في حق الأمة بإجماع العلماء»^(٢)؛ لقوله تعالى في الثناء على المؤمنين: ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ [الشورى: ٣٨]^(٣).

وإذا كان هذا شأن الشورى والتشاور من حيث طلبه وأهميته، في الأمور عامة، وبين المؤمنين كافة، فإن أولى الناس بهذا التشاور هم فقهاء الأمة، وأهل الحل والعقد فيها، الذين يستنبطون الأمور، ويستخرجون الحلول، ليسير الحكام والمحكومون على هداهم. الذين هم عُدَّة الأمة وذخيرتها في الملمات والأزمات، وعند وقوع النوازل والمعضلات.

وقد كان الخلفاء الراشدون، ولا سيما الشيخين أبي بكر وعمر، -رضي الله عنهم- إذا نزلت بهم نازلة، لم ينزل بها نص كتاب ولم تمض فيها سنة بينة من رسولهم -ﷺ- كانوا يجمعون لها رؤوس الصحابة، ويجعلونه شورى بينهم، فيحكمون بما يتفقون عليه جميعاً، أو تقول به أغليبيتهم، اقتداء برسولهم -ﷺ- الذي درّبهم على التشاور، ووجههم إليه^(٤).

قال الشيخ العلامة مصطفى الزرقاء^(٥) -رحمه الله-: «وهذه الشورى هي الطريقة التي كان يلجأ إليها الخلفاء الراشدون في المشكلات العلمية والسياسية كلّما حزّبهم أمر. وقد كان لعمر بن الخطاب شورى خاصة وشورى عامة.

- فشوراه الخاصة كانت تختص بعليّة الصحابة من المهاجرين الأولين وكبار الأنصار، وهؤلاء يستشيرهم في صغير أمور الدولة وكبيرها.

(١) أخرجه البيهقي في سننه ج ٧ ص ٤٥، والشافعي في مسنده ص ٢٧٧، ط ١ دار الكتب العلمية. وانظر: فتح الباري ج ٥ ص ٣٢٤. وفي سنده انقطاع؛ لأن الزهري لم يسمع من أبي هريرة.

(٢) موسوعة الإجماع، أبو جيب، ج ٢ ص ٦١٤، ط ٣، دار الفكر - دمشق.

(٣) «والشورى هنا مصدر كالفنيا بمعنى التشاور، أي أمرهم ذو شورى، يتشاورون ولا ينفردون برأي حتى يتشاوروا، وذلك من فرط تيقظهم في الأمور، وإحكام الخطط، والظفر بالمطلوب». [التفسير المنير، ج ٢٥ ص ٧٩].

(٤) سنائي الروايات مفصلة لأدلة الاجتهاد الجماعي في عهد النبي -ﷺ- وعهد الخلفاء الراشدين، في الباب الثاني.

(٥) سوف ترد ترجمته، في الباب الثالث، عند عرض خطته لتنظيم الاجتهاد الجماعي.

- وأما الشورى العامة فقد كان يجمع فيها ذوي الرأي من أهل المدينة أجمعين، في الأمر الخطير من أمور الدولة، فيجمعهم في المسجد النبوي، وإذا ضاق بهم جمعهم خارج المدينة، وعرض عليهم الأمر ورأيه فيه»^(١).

ولئن كان الرسول -ﷺ- يقتصر في مشاورته على أمور السياسة في الحرب والسلم وفي مصالح الحياة الدنيوية، في الغالب^(٢)؛ استغناء بما يأتيه من الوحي؛ فإن الحكام والعلماء من بعده بحاجة ماسة إلى التشاور في كل قضية ذات بال، ليس فيها نص كتاب أو سنة، وحتى فيما فيه نصوص محتملة، فهم بحاجة إلى اختيار أنسبها في العمل والتطبيق، وهو ما يسمى "تحقيق المناط" أو حسن تنزيل الحكم الشرعي المعروف على المسألة الواقعة.

وكلما كانت المسائل متشابكة، كثيرة التعقيد والتشعب، كثيرة الأشباه والنظائر، كانت المشاورة فيها بين الفقهاء أوجب وألزم، وهذا لا يتم إلا إذا كان اجتهادهم لها جماعياً. ومن أجل هذا كان التشاور من أهم القيود والضوابط في تعريف الاجتهاد الجماعي، وقد رأينا كيف أجمعت التعريفات كلها على اشتراطه، وهذا ما فعلته في تعريف المختار، أيضاً.

وأما تقييد التشاور بكونه (في مجلس خاص)، فلأن اجتماع المجتهدين جماعياً بأي أسلوب من أساليب الاجتماع، في مؤتمر أو ندوة أو مجلس هيئة أو منظمة أو مؤسسة شرعية، أمر ضروري لتحقيق التشاور على الوجه الصحيح. بحيث يخاطب كل عضو مجتهد سائر الأعضاء كفاحاً^(٣)، ويستمتع منهم مباشرة، ويلتقي كل منهم الآخرين لقاء حوارياً، يعطي ويأخذ، ويرد ويرد عليه، فلربما رجع عن رأيه أو عدل فيه، من خلال ذلك المجلس، فيكون ما يصدر عنه آخر الأمر عنده في المسألة المعروضة.

أما تجميع آراء المجتهدين بأي وسيلة أخرى غير الشفهية الحضورية، كالمراسلة أو الاتصال الهاتفي ونحوه، فإني أرى أنه غير مجيد في تحقيق معنى التشاور.

(١) المدخل الفقهي العام، ج ١ ص ٢٠٦-٢٠٧، ط ١ دار القلم - دمشق، والدار الشامية بيروت. وانظر سنن الدارمي، ج ١ ص ١١٥.

(٢) قلت: في (الغالب)؛ لأنه ثبت عنه -ﷺ- أنه استشار أصحابه في أمور دينية تعبدية، كما في كيفية جمع الناس إلى الصلاة.

(٣) أي مقابلة، وجهاً لوجه.

إذن، لا بُدَّ من مجلس خاص يجتمع فيه المجتهدون جماعياً، ويُسمَّى هذا المجلس بعد ذلك ما يُسمَّى. ولا يضر غيابُ بعضهم لظروف قاهرة أو طارئة، فالغائبون يمكن استدراك آرائهم بالمراسلة وغيرها.

ولعله مما يستأنس به لاشتراط المجلس الأثر الذي يرويه الدارمي^(١) عن المسيب بن رافع^(٢)، قَالَ: كَانُوا (أي الصحابة) إِذَا نَزَلَتْ بِهِمْ قَضِيَّةٌ لَيْسَ فِيهَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ - أَكْثَرُ اجْتَمَعُوا هَا وَاجْتَمَعُوا، فَالْحَقُّ فِيمَا رَأَوْا، فَالْحَقُّ فِيمَا رَأَوْا^(٣).

وهذا ما تفعله الجامعات الفقهية ومؤسسات الفتوى الشرعية الجماعية في وقتنا الحاضر، فلهم اجتماعاتهم التشاورية الدورية السنوية أو الشهرية أو الأسبوعية، ونعم ما يفعلون. وبعد بيان هذا القيد -التشاور في مجلس خاص- أودُّ أن أعرض وجهة نظر ترى التحرر منه، فتوسّع المراد بمصطلح الاجتهاد الجماعي أكثر مما ينبغي -برأيي-.

يرى الأستاذ الدكتور محمد بن الهادي أبو الأجفان: أنَّ الاجتهاد الجماعي غير منحصر في مجلس منظمة، يتناول العلماء فيها قضايا معينة بحثاً واجتهاداً، للخروج بحكم متفق عليه فيه. وإنما هو كل اجتهاد غير فردي، يُشارك فيه أكثر من واحد، بقصد الاشتراك في الاجتهاد أو بدونه، على أن تكون المسألة المعروضة واحدة، يتفقون في حكمها أو يختلفون فيه، أو يختلفون في حكم ما يتفرع عنها^(٤).

إنَّ نظرة سريعة لما فسّر به الاجتهاد الجماعي تُرينا أنه ضيّع معالمة وحدوده، فصار عائماً غائماً؛ لا يمكن ضبطه، ومن ثمَّ لا يمكن تأصيله واعتماده أصلاً للتشريع الإسلامي، كما يرغب كثير من العلماء المعاصرين، وكما فعلت في أطروحتي هذه. فالدكتور يرى أنه يكفي أن يكون غير فردي، يشارك فيه أكثر من واحد.

(١) الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام السمرقندي: الحافظ، صاحب المسند. ثقة فاضل متقن. مات

سنة خمس وخمسين ومئتين، وله أربع وسبعون. [انظر: تقريب التهذيب، لابن حجر، برقم ٣٤٣٤]

(٢) المسيب بن رافع، الأسدي، الكاهلي، الكوفي، الأعمى: ثقة، مات سنة خمس ومائة. [التقريب برقم ٦٦٧٥]

(٣) مسند الدارمي (ثنته)، ج ١ ص ٤٦.

(٤) انظر بحثه (الاجتهاد الجماعي في تونس والمغرب والأندلس)، من ضمن أبحاث ندوة الإمارات، ج ١ ص ٥٠٥.

فهل يعني الاكتفاء باشتراك فقيهين اثنين في بحث مسألة حتى يعتبر اجتهادهما جماعياً ؟. أظن أنه يرى ذلك، والدليل ما ذكره بعد ذلك من مظاهر، يرى أن الاجتهاد الجماعي يتجلى فيها، بناء على نظرتة في توسيع مفهومه^(١).

ولكنّ الراجح - لغة وشرعاً - أن أقلّ الجمع هو ثلاثة^(٢)، وإن كان له بعض الاستثناءات، كما في الصلاة والميراث.

وعليه، فإنّ الحد الأدنى لاجتهاد الجماعة هو ثلاثة مجتهدين. أما حدّه الأعلى فهم جميع مجتهدي الأمة، في عصر من العصور، الذين إذا اتفقوا على رأي واحد في المسألة كان اتفاقهم إجماعاً.

وهو لم يشترط القصد عند الاشتراك في الاجتهاد. وأحسب أن أيّ عمل ذي بال - كالاجتهاد - لا يقصد لذاته، لا يتمّ نباته، ولا يثمر ثمرة.

ثمّ هو لم يشترط الاتفاق على حكم المسألة (أي الخروج برأي واحد). إذن ما فائدة هذا الاجتهاد الجماعي ؟!

ولو قال: لا يشترط الإجماع التام على الحكم، لكان موافقاً عليه. إذ يكفي فيه رأي الأغلبية، عند الخلاف، ويكون هو ثمرة الاجتهاد الجماعي التي يجب العمل بها. لا أن يخرج المجتهدون جماعياً بأراء متعددة كما دخلوا، فلا ترجيح ولا جزم. بل لابدّ من رأي واحد يُرجح ويُعلن، وهذا هو هدف اشتراط (المجلس الخاص).

خامساً - غاية الاجتهاد الجماعي إما استنباط أو استخلاص حكم شرعي يحقق مقاصد الشريعة في المسألة محلّ الاجتهاد:

لكل عمل جادّ غاية أو غايات يهدف إلى تحقيقها. والاجتهاد الجماعي من أعظم الأعمال أهميّة وأثراً، فما الغاية الأساس التي يتغيّاها؟

إنّ هذه الغاية يشترك فيها الاجتهاد الجماعي والاجتهاد الفردي، وهي استنباط الحكم الشرعي للمسألة المعروضة. ويدلّ عليها قوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ

(١) سوف يتمّ عرضها ومناقشتها، في الفصل الأول من الباب الثاني، في مبحث (الاجتهاد الجماعي في عصور الاجتهاد المقيد).

(٢) انظر: روضة الناظر، لابن قدامة المقدسي، ص ٢٠٣ - ٢٠٤، ط ٣، دار الكتاب العربي. وقواطع الأدلة، لابن السمعاني، ص ٢٧٨ - ٢٨٢، ط ١، مؤسسة الرسالة - بيروت. تحقيق الدكتور محمد حسن هيتو.

الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ
... [النساء: ٨٣].

واستنباط الشيء: استخراجُه وإظهاره بعد خفاء^(١).

والاستنباط في الاصطلاح الشرعي: «استخراج المعاني من النصوص، فيما يعضل
وُيُمُّ، بفرط الذهن وقوة القرينة»^(٢).

ولما كان الاستنباط في عرف الأصوليين خاصاً باستخراج حكم جديد لمسألة طارئة،
بالقياس أو الاستحسان أو الاستصلاح أو غيرها؛ فإن انتقاء اجتهاد سابق من بين
اجتهادات عدّة لتطبيقه على الواقعة المعروضة لمناسبتها لها هو ما يستطيع فعله أيضاً
مجتهدو التخيير والترجيح والفتيا، كما مرّ سابقاً. يمكن أن يُطلق عليه (استخلاص الحكم
الشرعي) ليكون متمماً لاستنباط الحكم الشرعي، في الاجتهاد، ولهذا أدرجت كلمة
(استخلاص) في التعريف لتدل على هذا المعنى. وإن كنتُ أشتفّ من معنى الاستنباط
الوارد في الآية الكريمة «لعلهم الذين يستنبطونه منهم» أنها عامة، تشمل استخراج الحكم
الجديد الذي لا سابق له، وتشمل اختيار اجتهاد سابق لتنزيله على واقعة طارئة، وهذا ما
يحدث في كثير من المسائل التي تُعرض على المجامع الفقهية وهيئات الفتوى الشرعية، فإنهم
في الغالب يتخيرون لها قولاً من أقوال الأئمة والمجتهدين السابقين، يرون بدلائلهم الخاصة
أنه الأنسب للعمل به في ظروف معينة.

بل إن الأئمة المجتهدين كانوا يتخيرون من أقوال الصحابة عند تعددها في المسألة
الواحدة، وهو ما يسمّى (العمل بقول الصحابي) عند الأصوليين، وكان مقدّماً عند
بعضهم على اجتهاد نفسه، كما هو شأن مذهب الإمام أحمد^(٣).

وهذا التخيير الذي سميته (استخلاصاً) - وكذلك الاستنباط - ليس عشوائياً، وليس
اتباعاً للهوى، وإنما يهدف إلى تحقيق مقصد أو أكثر من مقاصد الشريعة الإسلامية المعروفة.

(١) انظر: المصباح المنير، للفيومي، ج ٢ ص ٥٩٠ - مختار الصحاح، للرازي، وغيرهما (مادة نبط).

(٢) معجم مصطلحات أصول الفقه، للدكتور قطب سائو ص ٦١ ط ١ دار الفكر - دمشق.

(٣) انظر المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، لابن بدران، ص ٤٢، مكتبة ابن تيمية - القاهرة.

ومقاصد الشريعة الخمسة، وهي (حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ النسل، وحفظ المال) وما يتفرع عنها، استنبطها العلماء من خلال استقراء نصوص الشريعة في القرآن والسنة؛ لأن الشريعة من وضع الحكيم الخبير - سبحانه وتعالى - جاءت لتحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل، وعلى المكلف أن يسعى إلى تحقيق ما أَرَادَهُ اللهُ تعالى له. وأوّل من أصّل هذا الأمر تأصيلاً، وجعله شرطاً في مؤهلات المجتهد، هو الإمام الشاطبي - رحمه الله - في كتابه القيم (الموافقات في أصول الشريعة) (١).

ثم درج بعده كثير من العلماء على هذا الأمر، واعتنى به العلماء المعاصرون عناية كبيرة، فقالوا: لا بد للمجتهد من العلم الكافي بمقاصد الشريعة، لتكون نصب عينيه عند الاستنباط وعند التطبيق (٢).

سادساً - الاجتهاد الجماعي، كالاكتفاء الفردي، لا يكون إلا في مسألة شرعية ظنية:

هذا القيد في التعريف يحدد مجال الاجتهاد الجماعي، وهو لا يختلف فيه عن الاجتهاد العام، وقد مرّت تعريفات عدّة له في أوائل هذا الباب (٣). ولم يبيّن أيّ منها ضابطاً يحدد مجال الاجتهاد صراحة، وإنما أشارت إليه بعض التعريفات إشارة، وذلك في مثل عباراتهم (استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية...) عند الآمدي (٤). و(استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي) عند ابن الحاجب (٥). والإشارة في كلمة (الظن) على وجه التحديد؛ لأنهم لما جعلوا القصد من الاجتهاد طلب الظن أو تحصيله دلّ على أنهم يعتقدون أنه يدور في دائرة الظنيات ولا يتعدّها إلى القطعيّات، ولهذا توجّه النقد إلى تعريف الغزالي للاجتهاد بأنه: (بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة) (٦)، إذ جعل القصد منه طلب العلم وهو درجة فوق الظن، وقلّمّا تحصل

(١) فقد أورد الجزء الثاني منه لشرح مقاصد الشريعة، وقال في اشتراطها للمجتهد: إنها تحصل درجة الاجتهاد لمن اتّصف بوصفين: "أحدهما" فهم مقاصد الشريعة على كمالها، "والثاني" التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها. [الموافقات ج ٤ ص ١٠٥-١٠٦]

(٢) انظر مبحث شروط المجتهد في أيّ من كتب أصول الفقه المعاصرة.

(٣) في المبحث الأوّل، من الفصل الأوّل.

(٤) الإحكام في أصول الأحكام ج ٤ ص ٣٢١، ط ١ دار إحياء التراث العربي - بيروت.

(٥) مختصر المنتهى، بشرحه للعضد الإيجي، وحاشية السعد التفتازاني ج ٢ ص ٢٨٩، ط ١، دار الكتب العلمية.

(٦) المستصفى ج ٢ ص ٣٥٠.

بالاجتهاد. بل أرى أنها لا تحصل أبداً إلا إذا انقلب الاجتهاد - فردياً كان أو جماعياً - إلى إجماع صريح، وهيئات هيئات أن يحصل ذلك.

من أجل هذا، رأيت من المناسب جداً إضافة هذا القيد، وهو حصر مجال الاجتهاد بالمسائل الشرعية الظنية؛ لإخراج ما ليس من المسائل الشرعية كاللغوية والعقلية مثل مسائل الفلسفة والمنطق وما يشتق منها، والحسبة كما في العلوم التطبيقية كالفيزياء والكيمياء والطب ونحوها.

ولم أضف وصف (العملية) إليها كما جاء في تعريف الزركشي (بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي...) (١)؛ لأنني أرى أن الاجتهاد الجماعي له الحق في أن يتجاوز المسائل العملية، كالعبادات والمعاملات، إلى مسائل علمية نظرية (٢)، كالقضايا الفكرية والاعتقادات، مما هو قريب أو متفرع من أصول العقيدة، كما نرى ذلك في نماذج لاجتهادات المجامع الفقهية الجماعية، مثل القرارات (١ - ٤) في الدورة الأولى لمجلس المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي في حكم كل من الماسونية والشيوعية والقاديانية والبهاية، والانتماء إليها. ومثل قرار رقم (٧) من الدورة السابعة لمجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، بشأن الغزو الفكري، ومثل كثير من الفتاوى الجماعية في أوقاف دولة الكويت، التي صدر منها حتى الآن تسع مجلدات، الكتاب الأول في كل منها في مسائل العقائد؛ فهم ينفذون الاجتهاد التطبيقي في هذا المجال، وهو حسن تنزيل أو تطبيق أحكام الشريعة الثابتة على الوقائع الطارئة، ولا يجتهدون اجتهداً استنباطياً؛ لأن هذا لا يكون في القطعيات، كالعقائد الإيمانية.

ويخرج بوصف (الظنية) المسائل القطعية المعلومة من الدين بالضرورة، وأصول الشريعة، فلا يصح الاجتهاد الاستنباطي ولا اختلاف الرأي فيها.

(١) البحر المحيط ج ٦ ص ١٩٧.

(٢) المزايا (العلمية النظرية) ما يقابل (العملية) عند أهل المنطق؛ فالأولى مجالها البواطن في الفكر والاعتقاد، والعملية تجاهها الظواهر وعمل الجوارح.

خلاصة الباب الأول

* الفصل الأول:

كان هدف الفصل التمهيد للفصل الثاني بنحو خاص ولسائر الأبواب بنحو عام، ولذلك جعلت عنوانه (المبادئ العامة في الاجتهاد) ليكون مركزاً للبحث عمومًا، وأساساً في الباب الأول الذي يهدف إلى تحديد مفهوم الاجتهاد الجماعي. وقد اشتمل هذا الفصل على ثمانية مباحث، كلٌّ منها يقود إلى الذي يليه، ويُمسك بعضها بحُجُر بعض، لتبني كلُّها جدران القسم الأول من بناء الأطروحة. وجاءت المباحث على النحو الآتي:

الأول: لبيان حقيقة الاجتهاد، لغة واصطلاحاً.
 الثاني: لبيان مشروعيته والحاجة إليه في كلِّ عصر.
 الثالث: لبحث شروط (المجتهد) و (المجتهد فيه).
 الرابع: لبيان العلاقة بين الاجتهاد وبين الرأي.
 الخامس: لبيان حكم الاجتهاد من حيث الوصف الشرعي القائم به، ومن حيث الأثر المترتب عليه.

السادس: لبحث قضية تجزؤ الاجتهاد.

السابع: لبيان مراتب وطبقات المجتهدين.

الثامن: لبيان أنواع الاجتهاد عمومًا.

* الفصل الثاني:

لئن كان الفصل الأول بمثابة الأساس والجدران، لبناء الباب الأول من هذه الأطروحة؛ فإنَّ الفصل الثاني بمثابة السقف وسائر متمات البناء. وقد اشتمل على مبحثين، فحسب:

الأول: ناقشت فيه أشهر التعريفات الاصطلاحية للاجتهاد الجماعي، فجاء في خمسة مطالب، كل منها يختص بتعريف، وهي: تعريف الدكتور توفيق الشاوي، وتعريف الدكتور العبد خليل أبو عيد، وتعريف الدكتور عبد الناصر العطار مع تعريف ندوة الإمارات حول

الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي، وتعريف الدكتور عبد المجيد السوسوه الشرقي، وأخيراً تعريف الدكتور قطب مصطفى سانو.

المبحث الثاني: وضعت فيه التعريف المختار للاجتهاد الجماعي وشرحت قيوده وضوابطها، وجاء في مطلبين اثنين؛ أولهما: خُصّص لتلخيص مزايا وعيوب التعريفات السابقة، ووضع التعريف المختار على ضوء ذلك.

وثانيهما: خُصّص لبيان وشرح قيود التعريف المختار وضوابطها.

وبتمام هذا الفصل يكتمل الباب الأول، الذي حقق هدفه بالوصول إلى (مفهوم محدّد للاجتهاد الجماعي) الذي ننشده، فأصبح الآن في مواجهة الباب الثاني، الذي يسعى إلى تحقيق هدف آخر، هو بيان مدى (أهمية الاجتهاد الجماعي وحجّيته)، وذلك من خلال فصليه، أيضاً:

الفصل الأول: لبحث تاريخ الاجتهاد الجماعي عبر العصور التشريعية، قوةً وضعفاً، من أجل إبراز أهميته.

الفصل الثاني: لبحث العلاقة بين الإجماع والاجتهاد الجماعي بالموازنة الدقيقة، وتأصيل الاجتهاد الجماعي أصلاً من أصول التشريع الإسلامي. وبينه وبين مبدأ الشورى في الإسلام، وبيان مجالاته وأهدافه.

الباب الثاني أهمية الاجتماع الجماعي وحجته

الفصل الأول: تاريخ الاجتهاد الجماعي.

الفصل الثاني: حُجَّةُ الاجتهاد الجماعي وتأصيله.

بين يدي الباب:

إنَّ المفهوم الشرعي الاصطلاحي للاجتهاد الجماعي -الذي تم التوصل إليه في أواخر الباب السابق^(١)- ينبغي استصحابه في الذهن حتى آخر الرسالة، لنرى مدى تحققه في كل عصر من عصور التشريع الإسلامي، سعة وضيقاً، مضموناً وشكلاً، ونرى مدى إمكان تحقُّقه على الوجه الأمثل في المستقبل.

وسنرى في هذا الباب أن أصل مشروعية الاجتهاد الجماعي كان في عهد النبي -ﷺ- من فعله وتشجيعه، إن لم يكن من قوله، فكان الرأي الجماعي بعد التشاور نواة ومثالاً مصغراً له، ثم انقطع الوحي فاشتد وقوي الاجتهاد الجماعي في عهد الراشدين، ولا سيما عهد الخلفيتين الأولين أبي بكر وعمر -رضي الله عنهما-، حيث كانت الظروف الدينية والسياسية والعلمية مؤاتية كل المؤاتاة.

ثم ضعف في عهد التابعين -فما بعده- بسبب اتساع الدولة الإسلامية وتفرُّق الفقهاء فيها، وانتقال مركز الخلافة عن مدينة المصطفى -ﷺ-، ولكن بقيت له بعض الصُّور، كما كان يفعل فقهاء المدينة السبعة. وكما فعل أبو حنيفة -رحمه الله- مع أصحابه، وكذلك تجربة قضاة الجماعة ومجالس الشورى في الأندلس، كما سيأتي في عهد الأئمة المجتهدين.

ثم صار الاجتهاد فردياً بحثاً في عهد الأئمة المجتهدين بعد أبي حنيفة. وفي هذه الفترة دُوِّن علم أصول الفقه، ورُصدت حركة الاجتهاد على ما هي عليه من الفردية، لذلك لا نجد فيها مبحثاً صغيراً ولا كبيراً ولا فقرة ولا جملة تتحدث عن الجماعة في الاجتهاد.

ثم جاءت عصور الاجتهاد المقيّد فزادت الطَّينِ بِلَّةً فأوصدت باب الاجتهاد من أصله. اللهم إلا ومضات هنا وهناك، من اجتهادات فردية داخل المذاهب الفقهية، وأحياناً خارج المذاهب، يقوم بها فقهاء أفذاذ على تحوُّفٍ من أتباع مذاهبهم، وعلى استحياءٍ من أتباع غير مذاهبهم.

(١) أسجله هنا للتذكير: هو بذل فئة من الفقهاء المسلمين العدول جهودهم في البحث والنظر، على وَفْق منهج علميٍّ أصوليٍّ، ثم التشاور بينهم في مجلس خاص، لاستنباط حكم شرعي، لمسألة شرعية ظنية.

وهكذا استمرت الحال إلى أن جاء عصرنا الحاضر - منذ قرن وربع تقريباً - بريح التغيير في كل مجالات الحياة، وأفاق المسلمون من سباتهم، ولا سيما في مجال التشريع فأروا فجوات هائلة بين ما توارثوه من فقه وبين واقع الحياة المليء بالمستجدات والمشكلات، فهأَهم ما رأوا، "فتنادوا مصبحين"^(١) أن اغدوا على تشريعكم وفقهكم، فأنقذوه من الإهمال والغمز والتشكيك في قدرته على الوفاء بحاجات العصر التشريعية، فكان أول ما عملوه من أجل ذلك إعادة صياغة الفقه الإسلامي بأسلوب عصري، وهو التقنين على نمط مواد قانونية محددة، فكانت (مجلة الأحكام العدلية) في أواخر الدولة العثمانية، في عام (١٢٩٣هـ)، وهي عمل جماعي، وإن شئت قلت: اجتهاد جماعي بوصف خاص، على اعتبار الاجتهاد في المذهب والترجيح بين الآراء مع حسن التنزيل للأحكام على الواقع اجتهاداً مقبولاً.

ثم تنامت الصحوة الإسلامية بعد الضربات المؤلة التي تعرّض لها المسلمون في جميع أقطارهم، بدءاً من تفكك أوصال الدولة العثمانية، والقضاء على الخلافة الإسلامية بعد الحرب العالمية الأولى، وسيطرة الدول الاستعمارية على جميع بلاد المسلمين تقريباً قبل ذلك وبعده، وظهرت دعوات الإصلاح والتجديد في أكثر البلاد، فكان من أمرها ما كان من الإصلاح والإضرار.

وبدأت الصحوة الدينية الحقيقية بعد الحرب العالمية الثانية، وصار العلماء ومن ورائهم جمهور الأمة ينادون بالرجوع إلى تحكيم الشريعة الإسلامية في الحياة، بعد أن كانت قوى التغريب والتشريق قد تسلّقت إلى مراكز السلطة والتوجيه في المجتمع بدعم من الحكومات الاستعمارية التي خلفتها بعد خروجها من ديار المسلمين، واستطاعت إلغاء أحكام الشريعة الإسلامية، بحجة قصورها عن مجارة الحياة، وصعوبة الرجوع إليها من قبل المحاكم والقضاة. وبدأ الصراع - ولا زال - بين أنصار الشريعة وأنصار العلمانية، فكثيراً في معظم الأحيان، ودموياً في بعضها، ولكن صحوة المسلمين العامة، ومعرفتهم بها يُحَاك ضدّهم وما

(١) اقتباس من سورة القلم، يناسب المقام، والله أعلم.

يراد لهم، من الذل والهوان والتبعية، ستجعل النصر والغلبة في آخر المطاف لأهل الشريعة الغراء، بإذن الله.

والذي يُهْمُّنا هنا أنّ هذا الصراع، وهذه الصحوّة، بعثا روح الاجتهاد الفقهي في الأمة من جديد. ولما رأى أكثر العلماء أنّ الاجتهاد الفردي - وخاصة في النوازل والمستجدات - أمر صعب ومتعذر في كثير من الأحوال لأسباب عديدة؛ صاروا يتداعون إلى اللقاءات والحوارات، لتدارس القضايا والمشكلات التي تواجه المجتمع الإسلامي، بأسلوب جماعي، ليسهل العبء عليهم، وظهرت - شيئاً فشيئاً - فكرة إنشاء مجمع للبحوث الإسلامية، أو مجلس للفكر الإسلامي، أو مجمع للفقه الإسلامي، على غرار المجمع اللغوية والعلمية، وانتشرت في العالم الإسلامي - وخاصة في البلاد العربية -، وتعددت هذه المجمع في النصف الثاني من القرن العشرين، وأصبحت رسمية تتبناها الحكومات والدول الإسلامية.

وعليه، سيتكفل الفصل الأول الآتي ببيان تاريخ الاجتهاد الجماعي، على ممر العصور التشريعية الإسلامية، لإظهار أهميته، وإبراز فترات القوة والضعف فيه.

أما الحديث عن المجمع الفقهي وسائر مؤسسات الاجتهاد الجماعي المعاصرة، فسوف يكون مفصلاً في الباب الثالث، وجاء ذكرها موجزاً في هذا التمهيد لاستكمال العرض التاريخي، الذي يبيّن أهمية الاجتهاد الجماعي وتطوّر فكرته.

ولما كانت ظاهرة الاجتهاد الجماعي تتجه نحو تحقيق حُلُم الإجماع، الذي بحثه الأصوليون في كتبهم، فتقرب منه تارة حتى يكاد يتطابقان، وتبتعد عنه تارة حتى لا يُتصوّر تلاقيهما؛ كان لابد من تخصيص فصل لبحث العلاقة بين الإجماع المعهود في الأذهان وبين الاجتهاد الجماعي المشهود والمنشود، بالمقارنة بينهما من حيث المفهوم ومن حيث الحُجِّيّة، ثم بيان صلة الاجتهاد الجماعي بمبدأ الشورى في الإسلام، وبيان أهداف وأغراض الاجتهاد الجماعي.

وبيان ذلك كله في الفصل الثاني من هذا الباب، أيضاً.

الفصل الأول

تاريخ الاجتهاد الجماعي

المبحث الأول: الاجتهاد الجماعي في عهد الرسول ﷺ.

المبحث الثاني: الاجتهاد الجماعي في عهد الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم.

المبحث الثالث: الاجتهاد الجماعي في عصر التابعين.

المبحث الرابع: الاجتهاد الجماعي في عصر الأئمة المجتهدين.

المبحث الخامس: الاجتهاد الجماعي في عصور الاجتهاد المقيّد.

المبحث السادس: بوادر العودة إلى الاجتهاد الجماعي في العصر الحاضر.

المبحث الأول

الاجتهاد الجماعي في عصر الرسول ﷺ

إنَّ الاجتهادَ الجماعيَّ في عهده ﷺ مبنيٌّ على مشروعية الاجتهاد في حقه، وحق أصحابه في حضرته -عليه الصلاة والسلام-. فهل كان الاجتهاد جائزاً في حقه؟ وهل وقع منه فعلاً؟ وهل حدث من بعض أصحابه ووافقهم عليه؟.

لا أريد هنا بحث الخلاف في هذه المسائل، لثلا يطول الكلام بغير داعٍ، ويكفي أن أقرر مذهب جمهور الأصوليين والعلماء، وهو أنَّ الاجتهاد في حقه جائزٌ عقلاً، وواقعٌ فعلاً^(١). وكذلك ثبت اجتهاد بعض أصحابه في غيابه وفي حضوره، بأمر منه أحياناً، وبإقراره أحياناً أخرى، وفيما يأتي أدلة ذلك وأمثله.

وفي هذا المبحث سأورد أمثلة على وقوع الاجتهاد من رسولنا ﷺ، ثم نماذج من اجتهادات بعض أصحابه في عهده بحضوره أو في غيابه، وأخيراً أذكر وقائع من سيرته -عليه الصلاة والسلام- مع أصحابه، قوية الدلالة على وقوع الاجتهاد الجماعي منهم، وهذه غاية المبحث. وكل ذلك في ثلاثة مطالب:

* المطلب الأول - أمثلة من اجتهاده، صلى الله عليه وسلم:

١ - إنَّ النبيَّ ﷺ - كان يقضي بين المختلفين من المسلمين، والقضاء يكون إما بتطبيق نص على القضية إن كان فيها نص، أو يكون باجتهاد الرأي بالمقايضة وغيرها إن لم ينزل فيها وحي. حتى تنفيذ النص على القضية وإنزاله على الواقعة يكون باجتهاد منه، في بعض الأحيان، وإن كان قضاؤه أو حكمه -ﷺ- يصبح نصاً، إن لم ينزل الوحي بخلافه.

(١) انظر تفصيل الأقوال في المسألة وأدلتها والترجيح بينها في كل من: المعتمد، لأبي الحسين البصري، ج ٢ ص ٢١٠ - ٢١٣، ٢٤٠ - ٢٤٣، كتاب الاجتهاد من كتاب التلخيص، لإمام الحرمين ص ٧٧ فما بعد، ط ١ دار القلم - دمشق، الإحكام، للآمدي ٤/ ٣٢٣ ط ١ دار إحياء التراث العربي، المختصر، لابن الحاجب، ص ٢٠٩، ط ١ دار الكتب العلمية، روضة الناظر، لابن قدامة، ص ٣٢٢، ط ٣ دار الكتب العلمية، المحصول ج ٦ ص ٧ فما بعد، البحر المحيط ج ٦ ص ٢١٥ - ٢١٦، ومن كتب المعاصرين: اجتهاد الرسول - صلى الله عليه وسلم -، للدكتورة نادية العمري، ص ٤٠ - ٨٢، ط ٤ مؤسسة الرسالة.

وقد نبّه النبي ﷺ - بوضوح إلى أنه يقضي بحسب ما يسمع من البيّنات، وقد يقع الخطأ منه، في الحديث الذي روثه زوجته أم سلمة - رضي الله عنها - بعدما سمع خصومة بيباب حجرته، فخرج إلى المتخاصمين فقال: ﴿إنما أنا بشرٌ، وإنّه يأتيني الحُصْمُ، فلعلّ بعضكم أن يكون أبلغ من بعض، فأخسبُ أنه صدّق، فأقضي له بذلك. فَمَنْ قُضِيَ له بحقٌ مسلم فإنما هي قطعةٌ من النار، فليأخذها أو ليرُكّها﴾^(١).

٢- إن حوارَه - ﷺ - مع المرأة التي جاءت تجادله، وتشتكي إلى الله ما فعل بها زوجها من الظّهار - وهي خولة بنت ثعلبة زوجة أوس بن الصامت -، يدل على نوع من الاجتهاد، وذلك في قوله لها، كما في بعض الروايات: ﴿ما أعلمُ إلا قد حرُمْتَ عليه﴾^(٢). فإن حكمه - ﷺ - بحرمتها على زوجها - لأنه ظاهرٌ منها -؛ كان استصحاباً للحكم الذي تعارف عليه الناس في الجاهلية، وهو أن الرجل إذا قال لزوجته: أنت عليّ كظهر أمي يُعدُّ طلاقاً، وتحرم عليه حرمة مؤبّدة، فهذا اجتهاد منه - ﷺ -؛ لأن النص القرآني نزل بعد ذلك مباشرة، وبيّن حكم الظهار بأنه تحریم مؤقت، يزول بأداء الرجل الكفارة المنصوص عليها في الآيات، وليس تحريماً مؤبداً^(٣)، كما كان يعتقد الناس، وجرى به عرفهم.

وإن كان حكمه غير مُعتمد على ما جرى به عرف الناس، فهو اجتهاد منه أيضاً.

٣- وذكر الدكتور محمود أبو ليل^(٤) مثلاً على اجتهاده - ﷺ - في أمر تعبديّ، وهو من أمور الحج، بشأن سوق الهدي؛ فعن عائشة - رضي الله عنها - أنّها قالت: قَدِمَ رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ - لِأَرْبَعِ مَضِينٍ مِنْ ذِي الْحِجَّةِ أَوْ خَمْسٍ، فَدَخَلَ عَلَيَّ وَهُوَ غَضَبَانُ، فَقُلْتُ: مَنْ أَغْضَبَكَ يَا

(١) أخرجه الشيخان؛ البخاري برقم (٢٣٢٦) واللفظ له، ومسلم برقم (١٧١٣). والجملة الأخيرة في الحديث للتحذير والتهديد، وليست للتخيير، كما هو ظاهرها.

(٢) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، ك (الظّهار) باب (المُظَاهَر الذي تلزمه الكفارة)، (ج ٧ ص ٣٨٥) مطوّلاً، ط دار الفكر - بيروت. وهو حديث مرسل. وأما حديث المجادلة - من غير هذه الجملة، وبألفاظ مغايرة - فهو صحيح؛ أخرجه أحمد برقم (٢٦٧٧٤)، والنسائي برقم (٣٤٦٠)، وأبوداود برقم (٢٢١٤)، وابن ماجه برقم (٢٠٦٣)، والحاكم وصححه برقم (٣٧٩١)، وابن حبان في صحيحه برقم (٤٢٧٩).

(٣) انظر: تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن) ج ١٧ ص ٢٧٠-٢٧١، والتفسير المنير، لأستاذنا الزحيلي ج ٢٨ ص ١١٠، ط ١ دار الفكر - دمشق.

(٤) أبحاث ندوة الإمارات، ج ٢ ص ٩٥٠. في بحثه القيم (الاجتهاد الجماعي - ضرورته وحجّته). وهو أستاذ بقسم الدراسات الأساسية بكلية الشريعة والقانون - جامعة الإمارات. [فلسطيني - دكتوراه أصول الفقه]

رَسُولَ اللَّهِ؟ أَدْخَلَهُ اللَّهُ النَّارَ. قَالَ: ﴿أَوْ مَا شَعَرْتُ أَنِّي أَمَرْتُ النَّاسَ بِأَمْرٍ فَإِذَا هُمْ يَتَرَدَّدُونَ، وَلَوْ أَنِّي اسْتَفْقَلْتُ مِنْ أَمْرِي مَا اسْتَدْبَرْتُ مَا سُقْتُ الْهَدَى مَعِيَ، حَتَّى أَشْتَرِيَهُ ثُمَّ أَحِلُّ كَمَا حَلُّوا﴾^(١).

فهذا الحديث الشريف يدل بوضوح على أنه -ﷺ- ساق الهدى اجتهداً، والدليل عليه أنه رأى أن ذلك لم يكن مناسباً، ولا ينوي تكراره في عام قادم. وهناك وقائع أخرى مشابهة من اجتهاده. والقصد هنا التدليل ببعضها، وليس الاستقصاء.

فهذه أمثلة واضحة الدلالة على اجتهاده -ﷺ- في القضاء بين المتخاصمين، وفي الأمور الدينية البحتة، أي التحليل والتحريم، وهي الأهم في مجال الاجتهاد. أما أمثلة اجتهاده -ﷺ- في الأمور الدنيوية وأمور السياسة والحرب فكثيرة، وليست موضع الاستشهاد هنا، ولكن أذكر ببعضها، مثل: اجتهاده في إنزال الجيش يوم بدر في موضع، ثم أخذ برأي الحُباب بن المنذر -رضي الله عنه- بالنزول عند عيون بدر^(٢). ومثل أخذه برأي سلمان الفارسي -رضي الله عنه- بحفر الخندق في غزوة الأحزاب^(٣)، واقتراحه على أهل المدينة إعطاء قبيلة غطفان ثلث ثمار نخل المدينة، في مقابل رجوعهم من حيث أتوا، يوم الخندق أيضاً، فلم يوافق الأنصار على ذلك، فعمل برأيهم^(٤).

والخلاصة: إن اجتهاد الرسول -ﷺ- ثابت بلا شك، في أمور الدين وأمور الدنيا، وما ذلك إلا لأمرين؛ الأول: أن يكون له مرتبة الاجتهاد العظيمة التي ينالها بعض أفراد أمته، فهو أولى بها؛ لأنها تدل على قوة العقل والفهم. الثاني: ليكون اجتهاده قدوة وتشجيعاً لفقهاء أصحابه وفقهاء أمته من بعده، وهذا ما سيبدو أثره فيما يأتي.

(١) أخرجه مسلم برقم (١٢١١)، وانظر: صحيح مسلم بشرح النووي، ج ٤ ص ٢٠٤ ط ١ دار أبي حيان - مصر.

(٢) انظر الخبر مفصلاً عند: أحمد (١/ ٢٢)، والحاكم برقم (١٥٧٢)، والبيهقي (٤/ ٢١٨).

(٣) انظر: السيرة النبوية لابن هشام، في أحداث الغزوة. ذكره بلا إسناد.

(٤) أخرجه ابن هشام في السيرة ج ٤ ص ١٨٠-١٨١، وإسناده صحيح مرسل.

المطلب الثاني- اجتهاد بعض الصحابة، رضي الله عنهم، في عهده ﷺ:

هناك وقائع كثيرة تدل على اجتهاد بعض الصحابة، وهم من أهل الفقه والرأي، في عهده - ﷺ -، وعلم بها فأقرها وأجازها قبل وقوعها أو بعد وقوعها، بل كان بعضها يطلب منه.

وهذه أمثلة من ذلك كله:

١- إن إرساله معاذ بن جبل -رضي الله عنه- إلى اليمن وإقراره منهجه في الحكم والقضاء -وهو النظر في الكتاب ثم السنة ثم اجتهاد الرأي- لدليل واضح على موافقة النبي -ﷺ- على اجتهاد معاذ.

وَعَنْ زَيْدِ بْنِ أَرْقَمٍ -رضي الله عنه- قَالَ: قَالَ: أَبِي عَلِيٍّ -رضي الله عنه- بِثَلَاثَةٍ وَهُوَ بِالْيَمَنِ وَقَعُوا عَلَى امْرَأَةٍ فِي طَهْرٍ وَاحِدٍ، فَسَأَلَ اثْنَيْنِ: أَتَقْرَأَنِ لِهَذَا بِالْوَلَدِ؟ قَالَا: لَا. حَتَّى سَأَلَهُمْ جَمِيعًا، فَجَعَلَ كُلُّمَا سَأَلَ اثْنَيْنِ، قَالَا: لَا. فَأَقْرَعَ بَيْنَهُمْ، فَأَلْحَقَ الْوَلَدَ بِالَّذِي صَارَتْ عَلَيْهِ الْقُرْعَةُ، وَجَعَلَ عَلَيْهِ ثُلثِي الدِّيَةِ. قَالَ فَذَكَرَ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ -ﷺ- فَضَحِكَ حَتَّى بَدَتْ نَوَاجِذُهُ^(١).

وهذا في حال البعد عن النبي -ﷺ- وعدم إمكان الرجوع إليه، وعلى جوازه أكثر الأصوليين والفقهاء^(٢).

٢- وخبر اجتهاد عمرو بن العاص -رضي الله عنه-، وقد كان أميراً على سريّة، فاحتلم، وكان الطقس شديد البرودة؛ في التيمم بدل الاغتسال خوف الهلاك، ثم ذكر ذلك للرسول -ﷺ- فأقره بابتسامه، ولم يقل له شيئاً يدل على إنكاره عليه^(٣).

وهذا اجتهاد في أمر تعبدي في حال البعد عن مصدر التشريع ولم ينكر عليه.

(١) تقدم تخريج حديث معاذ بنصه. وحديث علي عند أبي داود برقم (٢٢٧٠)، والحاكم برقم (٧٠٣٧) والبيهقي في الكبرى (١٠/ ٢٦٦-٢٧٧)، وهو صحيح لغيره.

(٢) انظر: التقرير والتحرير ج ٣ ص ٣٠١-٣٠٢.

(٣) أخرجه أبو داود برقم (٣٣٤)، وهذا نصه: عَنْ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ قَالَ: اخْتَلَمْتُ فِي لَيْلَةٍ بَارِدَةٍ فِي غَزْوَةِ ذَاتِ السَّلَاسِلِ، فَأَتَشَفَّعْتُ إِنْ اغْتَسَلْتُ أَنْ أَهْلِكَ، فَتَيَمَّمْتُ ثُمَّ صَلَّيْتُ بِأَصْحَابِي الصُّبْحَ، فَذَكَرُوا ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ -صلى الله عليه وسلم- فَقَالَ: «يَا عَمْرُو صَلَّيْتُ بِأَصْحَابِكَ وَأَنْتَ جُنُبٌ؟». فَأَخْبَرْتُهُ بِالَّذِي مَنَعَنِي مِنَ الْإِغْتِسَالِ وَقُلْتُ: إِنِّي سَمِعْتُ اللَّهَ يَقُولُ: (وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا). فَضَحِكَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- وَلَمْ يَقُلْ شَيْئًا. وأخرجه أحمد (٤/ ٢٠٤)، والدارقطني (١/ ١٧٩)، وغيرهم.

٣- بل إنَّ الرسول -ﷺ- طلب من عمرو بن العاص نفسه، أن يقضي بين خصمين في حضوره، وربما كانت هذه الحادثة بعد حادثة التيمم، حيث رأى النبي -ﷺ- ما أعجبه من فهم عمرو للأمور؛ فقال عمرو للرسول -ﷺ- أقضي وأنت حاضر؟! قال: نعم، إن أصبت فلك أجران، وإن أخطأت فلك أجر واحد^(١).

والقضاء نوع من أنواع الاجتهاد.

٤- واجتهد سعد بن معاذ -رضي الله عنه- في بني قُرَيْظَةَ، فصوّبه النبي -ﷺ- وقال: ﴿لَقَدْ حَكَمْتَ فِيهِمْ بِحُكْمِ اللَّهِ﴾^(٢).

٥- واجتهد الصحابيَّان اللذان خرجا في سفر، فحضرت الصلاة وليس معها ماء، فصليا (أي بتيمم) ثم وجدا الماء في الوقت، فأعاد أحدهما ولم يُعِد الآخر، فصوّبها النبي -ﷺ- وقال للذي لم يُعِد: (أصبت السنة وأجزأتك صلاتك) وقال للآخر: (لك الأجر مرتين)^(٣).

وهناك أمثلة كثيرة لاجتهاد الصحابة في حضوره -ﷺ-، أو في غيابه، فيصوّب من أصاب ويخطئ من أخطأ^(٤).

وقد رأينا كيف ربّت على صدر معاذ، وحمد الله على أن وفّقه إلى المنهج الصحيح في الحكم والقضاء، وضحك مُعجِباً بقضاء علي، وابتسم لقضاء عمرو وحُسن تعليقه لاجتهاده، وطلب من عمرو ومن سعد أن يحكما بحضوره. وما ذاك إلا تشجيع منه ليستنوا به بعد وفاته، ويكون نهجاً للأمة كلها.

(١) أخرجه الدارقطني (٤ / ٢٠٣)، وأحمد (٤ / ٢٠٥) وفي سنده لين. [وانظر: مجمع الزوائد (٤ / ٩٥)].

(٢) أخرجه البخاري برقم (٢٨٧٨) ومسلم برقم (١٧٦٨)، وانظر: إعلام الموقعين ج ١ ص ٨١-٨٥ و ص ٢٠٢-٢٠٤. للاستدلال بهذا الحديث وأمثاله على الرأي المحمود واجتهاد الرأي من فقهاء الصحابة، رضي الله عنهم.

(٣) أخرجه أبو داود برقم (٣٣٨)، والحاكم برقم (٦٣٢)، وصححه.

(٤) راجع الفصل الثاني من كتاب (اجتهاد الرسول -صلى الله عليه وسلم-)، للدكتورة نادية العمري، ط ١، مؤسسة الرسالة.

المطلب الثالث - اجتهاد الجماعة في عهده - صلى الله عليه وسلم -:

في المطلبين السابقين عرضت أمثلة كثيرة لاجتهادات فردية من النبي - ﷺ - نفسه، ومن بعض أصحابه. وهنا سأعرض نماذج أخرى للاجتهاد في زمنه - عليه الصلاة والسلام - قامت على أساس الشورى بين المؤمنين بنحو جماعي، شارك الرسول نفسه في بعضها، وكان بعضها بين جماعة من أصحابه، فعلم بها وأقرها. وهذه أهمها وأشهرها:

١ - عندما أسر المسلمون في بدر سبعين رجلاً من المشركين - وقد كانت أول حادثة من نوعها في تاريخ الدولة الإسلامية الناشئة، ولم ينزل في مثلها وحي - استشار النبي - ﷺ - أصحابه بشأن الأسرى؛ ماذا يصنع بهم؟ فأشار أبو بكر بأخذ الفداء منهم وإطلاق سراحهم وقدم تعليله لرأيه، وأشار عمر بن الخطاب بقتلهم - وكان هذا رأي سعد بن معاذ، وقريب منه رأي عبد الله بن رواحة - وقدم تعليله لهذا الرأي. ولكن النبي - ﷺ - مال إلى رأي أبي بكر - ترجيحاً لجانب الرأفة والرحمة - فقبل الفداء منهم، ثم نزل القرآن الكريم مؤيداً للرأي الآخر، ومعتاباً الرسول - عليه الصلاة والسلام - ومن كان على رأيه، بعتاب لا يخلو من التهديد بالعذاب، فقال عز وجل: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَصَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٦٧﴾ لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٦٨﴾﴾ [الأنفال: ٦٧-٦٨] (١).

فهذا مثال بيتٍ لاجتهاد جماعة المؤمنين، وفيهم الرسول - ﷺ -، في قضية لم ينزل فيها وحيٌ متلوٌ أو غير متلو.

٢ - ولما أراد الرسول - ﷺ - أن يجمع الناس للصلاة في وقت واحد؛ عرض الأمر على أصحابه، فأشار كل فريق بطريقة. قال عبد الله بن عمر - رضي الله عنهما -: كان المسلمون حين قدموا المدينة يجتمعون فيتحيّنون الصلاة ليس يُنادى لها، فتكلموا يوماً في ذلك، فقال بعضهم: اتخذوا ناقوساً مثل ناقوس النصارى، وقال بعضهم: بل بوقاً مثل قرن اليهود، فقال عمر: ألا تبعثون رجلاً ينادي بالصلاة، فقال رسول الله - ﷺ - : يا بلال قم فناد بالصلاة (٢).

(١) انظر: صحيح مسلم، حديث رقم (١٧٦٣).

(٢) متفق عليه: البخاري برقم (٥٧٩)، ومسلم برقم (٣٧٧).

ثم أَرى عبد الله بن زيد^(١) -رضي الله عنه- الأذان في المنام، ورأى عمر^{-رضي الله عنه-} مثله، فأخبر النبي^{-صلى الله عليه وسلم-} بذلك؛ فقال له: إنها لرؤيا حق، إن شاء الله تعالى، فقم مع بلال، فأتى عليه ما رأيت، فليؤذن به، فإنه أندى منك صوتاً^(٢):

وهكذا نرى أن النبي^{-صلى الله عليه وسلم-} عرض مسألة شرعية ذات صلة بالعبادات على أصحابه للتشاور فيها، واجتهاد الرأي لاقتراح الحلول، وقد فعلوا. فوجدناه^{-رضي الله عنه-} في البداية أخذ برأي عمر، وهو المناداة بالصلاة -وهناك بعض الروايات تشير إلى موافقته على الناقوس مع كراهته لذلك؛ لأنه من أمر النصاري^(٣)-، فلما رأى عبد الله بن زيد رؤيا الأذان المعروف؛ رجحه على جميع الآراء، وأقره، فكان شرعاً دائماً إلى يوم القيامة. إذن، نجدهم اجتهدوا جماعياً بطريقة الشورى، ووصلوا إلى أفضل الحلول وأوفقها لروح الشريعة ومقاصدها.



- (١) عبد الله بن زيد بن عاصم بن كعب الأنصاري المازني: صحابي شهير. روى صفة الوضوء، وغير ذلك. ويقال: إنه هو الذي قتل مسيلمة الكذاب. واستشهد بالحرّة سنة ثلاث وستين. [تقريب التهذيب برقم (٣٣٣١)].
- (٢) أخرج هذا الخبر بتفصيله: أبو داود برقم (٤٩٩)، وأحمد برقم (١٦٠٤٣) والدارمي برقم (١١٨٧).
- وربما يحتاج بحديث رواه عبد الرزاق بإسناد صحيح مرسل، على أن النبي^{-صلى الله عليه وسلم-} كانت له رؤيا مثل رؤيا عبد الله بن زيد وعمر -أو أوحى إليه به. روى عبد الرزاق، عن ابن جريج، قال عطاء: سمعت عبيد بن عمير يقول: إيتهم (أي تشاور) النبي^{-صلى الله عليه وسلم-} وأصحابه، كيف يجعلون شيئاً إذا أرادوا جمع الصلاة اجتمعوا لها، فاتمروا بالناقوس. قال: فبينما عمر بن الخطاب يريد أن يشتري خشبتين للناقوس إذ رأى في المنام أن لا تجعلوا الناقوس، بل أذنوا بالصلاة. قال فذهب عمر إلى النبي^{-صلى الله عليه وسلم-} ليخبره بالذي رأى، وقد جاء النبي^{-صلى الله عليه وسلم-} الله عليه وسلم الوحي بذلك، فما راع عمر إلا بلال يؤذن؛ فقال النبي^{-صلى الله عليه وسلم-} قد سبقك بذلك الوحي، حين أخبره بذلك عمر. [المصنّف، لعبد الرزاق الصنعاني، برقم (١٧٧٥)].
- وقد أزال الإمام النووي -رحمه الله- في شرحه على مسلم، اللبس في الأمر؛ قال: فقد صح في حديث عبد الله ابن زيد بن عبد ربه، في سنن أبي داود والترمذي وغيرهما، أنه رأى الأذان في المنام، فجاء إلى رسول الله -صلى الله عليه وسلم- يخبره به، فجاء عمر -رضي الله عنه- فقال: يا رسول الله والذي بعثك بالحق لقد رأيت مثل الذي رأى، وذكر الحديث. فهذا ظاهره أنه كان في مجلس آخر، فيكون الواقع الإعلام أولاً، ثم رأى عبد الله ابن زيد الأذان، فشرعه النبي^{-صلى الله عليه وسلم-} بعد ذلك، إما بوحى، وإما باجتهاده -صلى الله عليه وسلم- على مذهب الجمهور في جواز الاجتهاد له -صلى الله عليه وسلم-، وليس هو عملاً بمجرد المنام، هذا ما لا يشك فيه بلا خلاف، والله أعلم.
- (٣) انظر المصدرين السابقين.

قال السرخسي^(١) مستتجاً من هذه الحادثة: ومعلوم أنه - عليه السلام - أخذ بذلك بطريق الرأي دون طريق الوحي، ألا ترى أنه، لما أتى عمر وأخبره أنه رأى مثل ذلك، قال: (الله أكبر، هذا أثبت)، ولو كان قد نزل عليه الوحي به، لم يكن لهذا الكلام معنى. ولا شك أن حكم الأذان مما هو من حق الله، ثم قد جُوز العمل فيه بالرأي، فعرفنا أن ذلك جائز... وإذا جاز له العمل برأيهم - أي أصحابه - فيما لا نص فيه، فجواز ذلك برأيه أولى. ويتبين بهذا أنه إنما كان يستشيرهم لتقريب الوجوه وتحسيس الرأي^(٢).

٣- ومن أقوى الأدلة وأوضح الأمثلة، على اجتهاد الجماعة في عهده - عليه السلام - خبر اجتهاد الصحابة - رضي الله عنهم - في فهم قول الرسول لهم يوم الخندق - بعد أن ظهرت خيانة يهود بني قريظة بوقوفهم مع الأحزاب -: «لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدُ الْعَصْرِ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ»، فأدرك بعضهم العصر في الطريق، فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيها، وقال بعضهم: بل نصلي، لم يرُذ منا ذلك، فذكر ذلك للنبي - صلى الله عليه وسلم - فلم يعنف واحداً منهم^(٣).

وإنما قلت: إن هذه الحادثة من أقوى الأدلة وأوضحها في الدلالة؛ لأن اجتهادهم الجماعي كان في فهم نص كلام النبي - صلى الله عليه وسلم - ولم يكن في حضوره، وإنما أخبروه بعد وصولهم إليه، ففريق أخذ بظاهر الحديث، وفريق مال إلى معنى الحديث وغايته، بخلاف المثاليين السابقين فقد كانا اجتهداً لا اقتراح حل قضية الأسرى، وإيجاد وسيلة لجمع الناس للصلاة، وليس استنباطاً من نص، وكان ذلك بحضوره - عليه السلام - واستشارة منه.

ثم إن إقراره كلاً من الفريقين على فهمه، وعدم تعنيف واحد منهم؛ يدل ضمناً على إقرار طريقتهم في الاجتهاد. فلم يقل لهم: لماذا اختلفتم على رأيين ولم تجتمعوا على رأي؟ ولا قال لهم: لماذا لم تسألوا أعلمكم وتأخذوا برأيه؟

(١) السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، من أهل (سرخس) بلدة في خراسان، (ت: ٤٨٣ هـ). ويلقب بشمس الائمة. كان إماماً في فقه الحنفية، وعلامة حجة، متكلماً أصولياً، مجتهداً في المسائل. من تصانيفه: (المبسوط) في شرح كتب ظاهر الرواية، في الفقه؛ و(الأصول) في أصول الفقه، و(شرح السير الكبير) للإمام محمد بن الحسن. [الفوائد البهية ص ١٥٨؛ والجواهر المضية ٢/ ٢٨؛ والزركلي ٦/ ٢٠٨]

(٢) أصول السرخسي ج ٢ ص ٩٤. نشر لجنة إحياء المعارف النعانية، بحيدرآباد الدكن بالهند.

(٣) أخرجه البخاري ومسلم عن عبد الله بن عمر، واللفظ هنا للبخاري. وجاء عند مسلم (الظهر) بدل (العصر)، وفروق أخرى لا تغير المعنى. رواه البخاري في كتاب (المغازي) برقم (٣٨٩٣)، ومسلم برقم (١٧٧٠).

ويكون الأسلوب الذي اتبعوه هو الأمثل في مثل هذه الحال، حتى لو كانت النتيجة
اختلافاً على رأيين، ما دام يصعب الترجيح بينهما.



المبحث الثاني

الاجتهاد الجماعي في عهد الخلفاء الراشدين

انتقل الرسول - ﷺ - إلى الرفيق الأعلى في شهر ربيع الأول من السنة الحادية عشرة للهجرة، وولى المسلمون عليهم أبا بكر - رضي الله عنه - خليفة للرسول، وانقطع الوحي من السماء بوفاة - ﷺ - واضطربت أمور الناس قليلاً، وحدثت حركة الردة، وتصدى لها أبو بكر بكل فهم وحزم، فأعاد المرتدين إلى حظيرة الدين، وأعاد للأمة وحدتها، وقد كانت ضمن حدود الجزيرة العربية، وبدأت الفتوحات خارجها في أواخر عهده الذي لم يدم طويلاً، وانتقلت الخلافة إلى عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - الذي يعدُّ بحق المؤسس الثاني للدولة الإسلامية بعد الرسول - ﷺ - إذ كانت خلافته مليئة بالوقائع والمستجدات، التي استدعت منه مزيداً من البحث والنظر لاستنباط الأحكام الشرعية لها. وتميّز عهده بالأمن والاستقرار، وكان طويلاً نسبياً حيث امتد عقداً كاملاً، ثم انتقل الأمر إلى عثمان بن عفان - رضي الله عنه -، فتابع مسيرة الفتوحات الإسلامية شرقاً وغرباً وشمالاً، ودخلت أقوام أعجمية كالفرس والروم وغيرهما في دين الله أفواجا، وهم يحملون من الأعراف والتقاليد والمسائل والمشكلات ما لا عهد للمسلمين به، كما هو الشأن في عهد عمر بالنسبة لأهل العراق والشام ومصر، حيث كانت لهم أحوالهم الخاصة في الزراعة والصناعة والعلاقات الاجتماعية مما ينتج عنه قضايا ومشكلات، لا يعرفها العرب في جزيرتهم، وكل ذلك بحاجة إلى معرفة حكم الشرع به وإيجاد الحلول الناجعة التي تنسجم وروح الشريعة السمحة ومقاصدها العامة السامية، وبعد ذلك كان عهد أمير المؤمنين علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - الذي لم يدم طويلاً، ولم يحمل جديداً، من حيث المسائل والمشكلات؛ لتوقف حركة الفتح الإسلامي، بسبب الخلاف الذي حدث بينه وبين معاوية - رضي الله عنه -، واستغرق معظم خلافته.

فماذا كان موقف الخلفاء الراشدين، كلّ في خلافته، ولاسيما الخليفين الأولين، مما واجههم من مستجدات الحياة ومشكلاتها؟ كيف كانوا يُفتون ويُقضون؟ وهل كان لهم منهج محدد يسيرون عليه؟ وهل كانت روح الجماعة بادية في هذا المنهج أم طغت عليه

الفردية؟ ما سأذكره الآن من روايات يجيبنا عن هذه الأسئلة ويوضح لنا المنهج الذي اتبعوه:

عن علي بن أبي طالب - عليه السلام - قال: قلت: يا رسول الله إن نزل بنا أمر، ليس فيه بيان أمر ولا نهي؛ فما تأمرني؟ قال: شاوروا فيه الفقهاء والعابدين ولا تمشوا فيه رأي خاصة^(١). وروى الطبراني^(٢) أيضاً، عن ابن عباس - رضي الله عنهما - قال: قلت: يا رسول الله، إن عرّض عليّ أمر، ليس فيه قضاء في أمره، ولا سنة، كيف تأمرني؟ قال: «تجعلونه سُورَى بين أهل الفقه والعابدين من المؤمنين، ولا تقض فيه برأيك خاصة»^(٣).

وروى الدارمي^(٤) عن المسيّب بن رافع^(٥)، قال: كانوا إذا نزلت بهم قضية ليس فيها من رسول الله أثر؛ اجتمعوا لها وأجمعوا، فالحق فيها رأوا، فالحق فيها رأوا^(٦). هذه الروايات تدل بمجموعها على المسلك الشوري الجماعي الذي كان الصحابة - عليه السلام - يسلكونه بأمر وتوجيه من النبي - عليه السلام - أولاً، ثم من خلفائه الراشدين.

وعن ميمون بن مهران، قال: كان أبو بكر الصديق، إذا ورد عليه حكم نظر في كتاب الله، فإن وجد فيه ما يقضي به قضى به، وإن لم يجد في كتاب الله، نظر في سنة رسول الله - عليه السلام - فإن وجد فيها ما يقضي به قضى به، فإن أعياه ذلك سأل الناس: هل علمتم أن رسول الله - عليه السلام - قضى فيه بقضاء؟ فربما قام إليه القوم فيقولون: قضى فيه بكذا وكذا، فإن لم يجد سنة سنّها النبي - عليه السلام - جمع رؤوس الناس، فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به. وكان عمر يفعل ذلك، فإذا أعياه أن يجد ذلك في الكتاب والسنة سأل: هل كان أبو بكر

(١) أخرجه الطبراني في الأوسط برقم (١٦١٨). وانظر: مجمع الزوائد ج ١ ص ١٧٨، ط ٣، دار الكتاب العربي.

(٢) الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطر (٢٦٠-٣٦٠هـ): من طبرية بفلسطين، ولد بعكا، ورحل إلى الحجاز واليمن ومصر وغيرها، وتوفي بأصبهان. له ثلاثة معاجم، (الصغير)، و(الأوسط)، و(الكبير)، وكلها في الحديث. وله (تفسير)، و(دلائل النبوة). [النجوم الزاهرة ٤/٥٩، الأعلام للزركلي، ٣/١٣١]

(٣) المصدر السابق، المكان نفسه. وانظر إلام الموقعين ج ١ ص ٦٥، وهذا الخبر مشهور في كثير من المصادر عن علي أيضاً.

(٤) تقدمت ترجمته، ص ١٠٢.

(٥) تقدمت ترجمته، ص ١٠٢.

(٦) سنن الدارمي (مسنده) ج ١ ص ٤٨، حديث رقم (١١٥)، في المقدمة. وانظر: إلام الموقعين ج ١ ص ٨٤، فقد نقل ابن القيم رواية مشابهة عن البخاري بسنده إلى المسيّب بن رافع. وقد تقدمت في شرح التعريف المختار، في أواخر الباب الأول.

قضى فيه بقضاء؟ فإن كان لأبي بكر قضاء قضى به، وإلا جمع علماء الناس واستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به^(١).

وروى ابن عبد البر^(٢) بسنده إلى الشعبي^(٣): عن شريح أن عمر كتب إليه: إذا أتاك أمر فاقض فيه بما في كتاب الله، فإن أتاك ما ليس في كتاب الله فاقض بما سنّ رسول الله، فإن أتاك ما ليس في كتاب الله ولم يسن فيه رسول الله فاقض بما أجمع عليه الناس... الخ^(٤). وهاتان الروايتان توضحان بجلاء منهج كلّ من الخليفين الراشدين، في الحكم والقضاء وترتيب الأدلة؛ فالقرآن أولاً، ثم السنة، ثم رأي الجماعة المستخلص من مشاورتهم.

وإن جاءت الرواية الثانية بعبارة (بما أجمع عليه الناس)؛ فإنها لا تدل قطعاً على الإجماع التام الذي عناه الأصوليون، والراجع أنّه رأي الأكثرية أو إجماع من حضر من فقهاء الصحابة؛ لأن بعضهم قد يكون غائباً في جهاد، أو تجارة، أو غير ذلك. وسيأتي مزيد من الإيضاح لهذا الأمر في الفصل الثاني، بإذن الله. ويقول أبو الحسن النّباهي المالقي^(٥): روي عن عمر بن الخطاب، أنه لم يكن ينفذ الأحكام في الغالب إلا بمجمع من الصحابة وحضورهم ومشورتهم، مع علمه وفضله وفقهه وحسن بصيرته بما أخذ الأحكام وطرق القياس ومعرفة الآثار. ويقول أيضاً: نقل

(١) إعلام الموقعين ج ١ ص ٦٢، وقد نقله من كتاب القضاء لأبي عبيد. وتقدم تخريجه، راجع ص ٦٧.

(٢) ابن عبد البر، أبو عمر، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر، التّمري (٣٦٨-٤٦٣ هـ): من أجلّة المحدثين والفقهاء، وشيخ علماء الأندلس. مؤرخ أديب، مكثّر من التصنيف. من تصانيفه: (الاستذكار في شرح مذاهب علماء الأمصار)، و(التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد)، و(الكافي) في الفقه. وغيرها. [ترتيب المدارك ٥٥٦/٤، والديباج المذهب ص ٣٥٧، والأعلام، للزركلي ٣١٧/٩]

(٣) الشعبي، عامر بن شراحيل: ثقة مشهور، فقيه فاضل. مات بعد المائة، وله نحو من ثمانين. [تقريب التهذيب برقم (٣٠٩٢)]

(٤) جامع بيان العلم وفضله ج ٢ ص ٥٦. وقد تقدم تخريجه مفصلاً في الباب الأول.

(٥) النّباهي، علي بن عبد الله بن محمد (٧١٣- بعد ٧٩٢ هـ): قاضي، من الأدباء المؤرخين. ولد بالقة، ورحل إلى غرناطة، ثم ولي خطة القضاء بها. وله كتب مفيدة، منها (المُرَبة العُلَيّا فيمن يستحقّ القضاء والفتيا) وسمّاه ناشره (تاريخ قضاة الأندلس). و(نزهة البصائر والأبصار) تناول به استطراداً تاريخ الدولة الناصرية بغرناطة. [تاريخ قضاة الأندلس- مقدمة الناشر. والأعلام، للزركلي، ٣٠٦/٤].

عن عثمان بن عفان أنه كان إذا جلس أحضر أربعة من الصحابة، ثم استشارهم، فإذا رأوا ما رآه أمضاه^(١).

وروى ابن عبد البر أيضاً، عن عبد الله بن مسعود -رضي الله عنه- قال: مَنْ عَرَضَ لَهُ قَضَاءٌ فَلْيَقْضِ بِمَا فِي كِتَابِ اللَّهِ، فَإِنْ جَاءَهُ مَا لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ، فَلْيَقْضِ بِمَا قَضَى بِهِ نَبِيُّهُ -ﷺ-. فَإِنْ جَاءَهُ أَمْرٌ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ وَلَمْ يَقْضِ بِهِ نَبِيُّهُ -ﷺ-؛ فَلْيَقْضِ بِمَا قَضَى بِهِ الصَّالِحُونَ. فَإِنْ جَاءَهُ أَمْرٌ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ وَلَمْ يَقْضِ بِهِ نَبِيُّهُ -ﷺ- وَلَمْ يَقْضِ بِهِ الصَّالِحُونَ؛ فَلْيَجْتَهِدْ رَأْيَهُ، فَإِنْ لَمْ يُحْسِنْ فَلْيَقْمِ وَلَا يَسْتَحْيِ^(٢).

وهذا الخبر يؤيد ما سبق، ويبيّن أنّه منهج فقهاء الصحابة أيضاً، وليس الخلفاء منهم فحسب. فقلوه: (فَلْيَقْضِ بِمَا قَضَى بِهِ الصَّالِحُونَ) إشارة واضحة إلى اجتهاد الجماعة السابق له، وهو يدلّ أيضاً على الإجماع بعموم لفظ (الصالحون)، ولكن أرجح أن المراد الجمهور والأكثرية غالباً.

وستأتي مناقشة هذا الأمر، عند المقارنة بين الإجماع وبين الاجتهاد الجماعي، في الفصل الآتي.

وبهذا يكون عهد الخلفاء الراشدين، قد تمّ فيه التأسيس لمبدأ اجتهاد الجماعة القائم على الشورى، على نحو ما تقرّر في التعريف الاصطلاحي للاجتهاد الجماعي.

وإنّ كنا قد رأينا نماذج للاجتهاد الجماعي في عهد النبي -ﷺ-؛ فقد كان ذلك لبيان المشروعية، ولتدريب الصحابة عليه، وليس هو العمدة في بيان الأحكام. أما هنا في عهد الصحابة، فإنّه أصل ثالث بعد القرآن والسنة، ومقدّم على الاجتهادات الفردية من آحاد الصحابة. وهو نفسه الذي يتحول إلى إجماع بالمفهوم الأصولي في بعض الحالات. ومن أمثلته ما يأتي:

(١) تاريخ قضاة الأندلس (المرقبة العليا...)، للنباهي ص ١٩٢، ط ٥ دار الآفاق الجديدة - بيروت (١٩٨٣).

(٢) جامع بيان العلم وفضله ج ٢، ص ٥٧. وفعل يستحي مجزوم بلا الناهية، وقد حُذفت الباء الثانية؛ لأن فعله (استحيا يستحي بياءين) على لغة الحجاز، وبها جاء القرآن. [انظر: المصباح المنير، مادة (حيي)].

- ١- اجتماع المهاجرين والأنصار في سقيفة بني ساعدة، عقب ثبوت وفاة النبي ﷺ -
والتفاوض بينهم بشأن الخلافة، واستقرار رأيهم على استخلاف أبي بكر ومبايعته^(١).
- ٢- استشارة أبي بكر الصحابة في شأن مانعي الزكاة، واستقرار الرأي عندهم على محاربتهم، بعد أخذ ورد، ولاسيما بين عمر وأبي بكر، رضي الله عنهما^(٢).
- ٣- وكذلك اجتهادهم في قضية جمع القرآن في مصحف واحد^(٣).



(١) انظر تفصيل الخبر في البخاري برقم (٣٤٦٧)، بترقيم أستاذنا الدكتور مصطفى البغا.
(٢) انظر تفصيل الخبر في البخاري برقم (١٣٣٥) ومسلم برقم (٢٠).
(٣) انظر تفصيل الخبر في البخاري برقم (٤٤٠٢). والترمذي برقم (٣١٠٣).

المبحث الثالث

الاجتهاد الجماعي في عصر التابعين

المطلب الأول- التعريف بالتابعين وعصرهم:

عصر التابعين امتداد لعهد الصحابة، ويتداخل معه، ويمتد إلى منتصف القرن الثاني الهجري تقريباً، وآخر من مات منهم خلف بن خليفة (ت: ١٨٠ هـ)^(١).

إذا كان الصحابي هو: «من لقي النبي ﷺ»، وكان مؤمناً به، ومات على الإسلام^(٢).

فمن هو التابعي؟ ومن أين جاءت تسمية التابعين؟

التابعي- في اصطلاح المحدثين-: من لقي واحداً من الصحابة فأكثر، وكان مؤمناً^(٣).

أما تسميتهم بالتابعين، فمستفادة من قوله تعالى الذي يمتدح به السابقين إلى الإسلام من المهاجرين والأنصار ومن تبعهم بإحسان: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ...﴾ [التوبة: ١٠٠].

والذي يُعنى به البحث -في مجال الفقه وأصوله- هم الفقهاء المجتهدون، سواء من

الصحابة أم من التابعين، وقد سبق الحديث عن فقهاء الصحابة.

أما فقهاء التابعين، ومجتهدوهم، فهم الذين أخذوا علمهم عن علماء الصحابة

وفقهاءهم، وإن شئت قل: هم التلاميذ النجباء للصحابة الفقهاء.

(١) مرجع العلوم الإسلامية ص ٨٠، لأستاذنا الدكتور محمد الزحيلي، ط ١ دار المعرفة. وخلف هذا صدوق، اختلط في الآخر. توفي سنة (١٨١ هـ)، على الصحيح، كما في تقريب التهذيب برقم (١٧٣١).

(٢) معجم مصطلحات أصول الفقه، قطب سنان، ص ٢٥٤. وهو اختيار الحافظ ابن حجر في مقدمة كتابه القيم (الإصابة في تمييز الصحابة). وهناك تعريفات أخرى للصحابي، بين موسّع ومضيق. انظر التفصيل في الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي، ص ٦٨-٧٠. وما قال فيه: ومع ذلك -أي مع أن الصبغة تطلق على الكثير والقليل، ولوساعة من نهار- فقد تقرّر للامة عرف في أنهم لا يستعملون هذه التسمية إلا فيمن كثرت صحبته، واتصل لقاءه. ص ٧٠. ط ١، دار الكتاب العربي- بيروت. وانظر ما قاله العلامة النووي في التقريب، بشرحه تدريب الراوي، للسيوطي، ج ٢ ص ١٩١-١٩٣، ط ١، مكتبة الكوثر- الرياض. بتحقيق نظر محمد الفارابي.

(٣) قال النووي في التقريب: قيل هو -أي التابعي- من صحب الصحابي، وقيل: من لقيه، وهو الأظهر. وجاء في الشرح: تنبيه: قال ابن الصلاح: مطلق التابعي مخصوص بالتابع بإحسان. [تدريب الراوي، ج ٢ ص ٢١٣-٢١٤] وانظر: الوجيز في علوم الحديث ص ٣٨١، لأستاذنا الدكتور محمد عجاج الخطيب، ط ١، المطبعة الجديدة- دمشق.

وفي هذا العصر لم يَعُدِ الاجتهاد الفقهي بإشراف الخليفة أو طلب منه؛ لأسباب كثيرة، أهمها:

- ١- اتساع رقعة الدولة الإسلامية، وتفرّق الفقهاء من الصحابة والتابعين في الأمصار، فيصعب على الخليفة الاتصال بهم أو جمعهم عند الحاجة إليهم.
- ٢- الجفوة الكبيرة، التي وصلت إلى حد القطيعة أحياناً، بين العلماء والفقهاء من جهة، وبين الخلفاء الأمويين من جهة أخرى، بسبب ما أحدثوه في نظام الحكم، وبسبب الخلافات والنزاعات الداخلية، وظهور الفرق السياسية الدينية، كالشيعة^(١) والخوارج^(٢)، والفرق الكلامية، كالمرجئة^(٣) والقدرية^(٤) المعتزلة^(٥).
- ٣- دخول أمم وشعوب جديدة في الإسلام، وهم يحملون أنماطاً مختلفة في الحياة الثقافية والاجتماعية والعمرانية وغيرها، مما زاد في كمّ المسائل المعروضة للبحث، في وقت قصير يصعب على الخليفة في عاصمة الخلافة وحدها أن يستجمع المشكلات والحوادث والوقائع الطارئة، فيبحثها بنفسه أو بمعونته من حوله من الفقهاء، فحدث ما يمكن التعبير عنه بالمثل السائر (اتسع الحَرَقُ على الرايع)، كما أنّ المسائل الجديدة اختلفت في كيفها، ف وقعت

(١) الشيعة: هم الذين شايعوا علياً - عليه السلام -، وقالوا: إنه الإمام بعد رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم -، واعتقدوا أنّ الإمامة لا تخرج عنه وعن أولاده. [التعريفات، للجرجاني، ص ١٣٣، ط ١، دار الكتب العلمية - بيروت]. وهم فرق كثيرة، قد تصل إلى خمس عشرة فرقة. انظر كلام البغدادي عنها، في فصل بيان مقالات الروافض، من كتابه الشهير (الفرق بين الفرق) ص ٢٩-٧١. ط دار المعرفة - بيروت، بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. وانظر: الملل والنحل، للشهرستاني، ج ١ ص ١٦٩-٢٣٤، ط ٨ دار المعرفة - بيروت.

(٢) الخوارج: هم الذين خرجوا على علي - عليه السلام -، بعد قبوله بالتحكيم يوم (صفين). فكفروه وكلّ من رضي بالتحكيم، كما يكفرون عثمان - عليه السلام -، وأصحاب الجمل، وكلّ مرتكب لكبيرة. وهم فرق كثيرة، عدّها البغدادي إلى عشرين فرقة، ثم بيّن كلّاً منها على حدة. انظر: الفرق بين الفرق ص ٧٢-١١٣. وانظر: الملل والنحل ج ١ ص ١٣١-١٦٠.

(٣) المرجئة: قوم يقولون: لا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة. [التعريفات، للجرجاني، ص ٢٠٧]. وهم ينقسمون إلى فرق عدّة. انظر تفصيل الكلام عنها في (الفرق بين الفرق) للبغدادي، ص ٢٠٢-٢٠٦، و(الملل والنحل)، للشهرستاني، ج ١ ص ١٦١-١٦٨، ط ٨ دار المعرفة - بيروت.

(٤) القدرية: هم الذين يزعمون أنّ كلّ عبد خالقٌ لفعله، ولا يرون الكفر والمعاصي بتقدير الله تعالى. [التعريفات ص ١٧٤]. وهم ينقسمون إلى فرق كثيرة، قد تزيد على العشرين. انظر: الفرق بين الفرق ص ١١٤-٢٠١. وتكلم عنهم الشهرستاني تحت عنوان المعتزلة، وقال: ويسمّون أصحاب العدل والتوحيد، ويُلقَّبون بالقدرية. [الملل والنحل ج ١ ص ٥٦. وانظر كلامه المطوّل في فرقهم ص ٥٩-٩٦].

(٥) انظر: الاجتهاد الفقهي بالشام، لأستاذنا الدكتور محمد الزحيلي، ص ١٩-٢٥، و ص ٤٠، ط ١ دار المكتبي - دمشق.

حوادث مما لا عهد للسابقين بها، لذا تولى فقهاء كل قطر أو إقليم بحث مسائلهم ومشكلاتهم الخاصة، وإن كان هناك تواصل وتبادل لوجهات النظر أحياناً، ولا سيما بعد ظهور المدرستين الفقهيّتين الاجتهاديتين الكبيرتين؛ مدرسة أهل الحديث في الحجاز، ومدرسة أهل الرأي في العراق، وكان فقهاء الشام ومصر أقرب وألصق بمدرسة الحجازيين.

المطلب الثاني- الاجتهاد الفقهي العام في عصر التابعين:

كتب أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي بحثاً قيماً في اجتهاد التابعين^(١)، بيّن فيه ضرورته وأسبابه في عصرهم، والمبادئ التي يقوم عليها منهاجهم في الاجتهاد، وخصائص اجتهادهم، وأهم الآثار التي نتجت عن اجتهادهم.

أما أسباب التوسع في الاجتهاد وبروز أهميته - مصدراً أساساً في الحياة التشريعية - فقد مرّ أكثرها في المطلب السابق.

وأما منهاج اجتهادهم فيتجلّى - كما يرى أستاذنا - في ثلاثة مبادئ؛ الأول: اتباع القرآن والسنة، الثاني: اتباع الصحابة رضوان الله عليهم، الثالث: مراعاة ظروف العصر^(٢).

وأما خصائص اجتهادهم ومميزاته، فكانت عنده ثمان، وهي كما استخلصها:

- ١ - الأصالة وعدم التقليد. ٢ - فهم النصوص بأفق واسع وعدم الجمود على حرفية النص.
- ٣ - العمل بالمصالح المرسلة. ٤ - التجديد والتطوير. ٥ - درء المفاسد والمضار وسد الذرائع.
- ٦ - الأخذ بمبدأ تغير الأحكام بتغير الأزمان (المراد: الأحكام القائمة على الأعراف). ٧ - الأخذ بمبدأ الإباحة عند عدم النص. ٨ - الجرأة في إبداء الرأي.

وقد قدم الأدلة والأمثلة الكافية على كل هذه الخصائص من واقع اجتهاداتهم^(٣)، ثم استخلص أهم الآثار التي نجمت عن اجتهادات التابعين فجعلها ستة؛ هي:

(١) تقدم به للملتقى الفكر الإسلامي السابع عشر بالجزائر عام ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م، وقد كان مخصصاً لبحث موضوع الاجتهاد، ثم نشرته دار المكتبي بدمشق ضمن سلسلة أبحاث الدكتور الزحيلي.

(٢) انظر: اجتهاد التابعين، ص ١٤ - ٢١، ط ١ دار المكتبي - دمشق.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٣ - ٣٤.

١- ظهور المدارس الفقهية. ٢- وجود الفقه الفرضي أو الاحتمالي. ٣- الاعتراف بالرأي مصدرًا للفقه. ٤- البحث الجدي في الإجماع وإعلان حجته. ٥- الكلام في مذهب الصحابي وحجته. ٦- بلورة مناهج الاجتهاد واتخاذ الفقه طابعاً خاصاً^(١).

ولعل أكثر ما يُهمُّنا في موضوعنا من نتائج اجتهاد التابعين هو ظهور المدرستين الاجتهاديتين الكبيرتين، مدرسة الحديث في الحجاز ومدرسة الرأي في العراق، المختلفتين في طريقتيهما، المتفتحتين في غايتيهما، وهي إيجاد الأحكام والحلول الشرعية للمسائل والمشكلات.

فما أهم أسباب ظهورهما؟ وما أهم أوجه الاختلاف بينهما؟ ومن أشهر فقهاء كل منهما؟ وبأي من فقهاء الصحابة تأثروا؟.

أما أهم أسباب نشوئهما؛ فهو الاختلاف الكبير بين البيئتين. فبينما كانت بيئة الحجاز -ولاسيما المدينة المنورة- قريبة العهد بزمان النبي -ﷺ- الذي أسس للدولة الإسلامية، وكان القرآن الكريم ينزل عليه فيها، ويبتن أهم أحكامه ومبادئه بسنته القولية والفعلية والتقريرية، ثم كانت الخلافة الراشدة في معظم سنيها فيها، فكان الصحابة رضوان الله عليهم متوافرين، يلتزمون أحكام ربهم عز وجل، والصدق رائدهم والعدل قائدهم ورضا الله تعالى غايتهم، ونسبهم الاجتماعي واحد في العادات والأعراف؛ فيؤخذ الناس بظواهر أحوالهم، ولا داعي للبحث عن البواعث، لغلبة الصلاح والورع.

وفي مقابل هذا كانت بيئة العراق -ولاسيما الكوفة- حديثة العهد بالإسلام، وفيها مجتمع خليط من الناس، من العرب المهاجرين من الحجاز بدءاً من خلافة عثمان؛ لأن عمر منع كبار الصحابة من مغادرة المدينة ليستشيرهم، ومن العرب الأصليين فيها ومن العجم كالفرس وغيرهم، الذين دخلوا الإسلام حديثاً ولم يتشربوا أحكامه ومبادئه تماماً، وهم يحملون من العادات والأعراف وما يلزمها من المسائل والمشكلات، ما لا عهد للمسلمين وفقهاءهم بها، إضافة إلى ضعف الوازع الديني وقلة الورع مما يدفع إلى البحث عن النيات

(١) المصدر نفسه، ص ٣٥-٣٩.

والدوافع وراء الأقوال والأفعال، ومن هنا كان الافتراق بين المدرستين، وكان للخلاف وجوه.

يقول أستاذنا الدكتور محمد الزحيلي معرّفاً بكل من المدرستين، ومبيّناً أوجه الاختلاف بينهما، وذاكراً أشهر فقهاء كل منهما:

«الأولى: مدرسة الحديث، ومقرّها الحجاز وخاصة في المدينة ثم في مكة، وكان الحجاز مأوى الفقهاء ومجمع العلماء ومهد الشريعة ومهبط الوحي ومنبع السنة ودار الحديث وحاضرة النبوة والخلافة الراشدة. كما قصدها العلماء ولجؤوا إليها في العصر الأموي، فأضحت جامعة علمية ومدرسة للفقه والاجتهاد، وترجع في أصولها إلى زيد بن ثابت وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعائشة أم المؤمنين، وتعتمد هذه المدرسة على النصوص من القرآن والسنة وآثار الصحابة وأقوالهم، وشاع عندهم رواية الحديث، ووقف هؤلاء عند النصوص والآثار، فلا يجيدون عنها ولا يلجؤون إلى الرأي إلا عند الضرورة القصوى، وساعدهم على ذلك توافر أقوال الصحابة، وكثرة الأحاديث، وقلة الحوادث الجديدة، وندرة الوضع في الحجاز، مع ميلهم للورع والاحتياط في الفتوى والاجتهاد...»

وكان أشهر فقهاء هذه المدرسة الفقهاء السبعة، أو فقهاء المدينة السبعة، وهم: سعيد ابن المسيّب (ت: ٩٤هـ)، وعروة بن الزبير (ت: ٩٤هـ)، والقاسم بن محمد بن أبي بكر (ت: ١٠٧هـ)، وأبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام (ت: ٩٤هـ)، وعبيد الله بن عبد الله بن مسعود (ت: ٩٨هـ)، وسليمان بن يسار (ت: ١٠٧هـ)، وخارجة بن زيد بن ثابت (ت: ١٠٠هـ)^(١).

الثانية: مدرسة الرأي، ومقرّها العراق في الكوفة والبصرة، وكانت الكوفة مقرّ الخلافة في زمن علي - عليه السلام -، واتجه إليها عدد كبير من الصحابة في أثناء خلافته، ونشطت فيها الحركة

(١) الاجتهاد الفقهي بالشام، ص ٤٨، ط ١ دار المكتبي - دمشق. وانظر أيضاً: الاجتهاد الجماعي، للدكتور شعبان إسماعيل، ص ١٠١-١٠٢، واجتهاد التابعين لأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي ص ١١-١٢، والمدخل الفقهي العام، للزرقاج ص ١٩٧ - له وجهة نظر خاصة -، والمدخل لدراسة التشريع الإسلامي ج ١ ص ١٥٣ للدكتور عبد الرحمن الصابوني. ط جامعة دمشق.

العلمية عامة والاجتهاد الفقهي خاصة، وكان ابن مسعود -رضي الله عنه- قد سبق إليها منذ خلافة عمر بن الخطاب -رضي الله عنه-، ونشر فيها علمه وفقهه، وكان يعتمد في اجتهاده على منهجه، كما ظهر تأثير علي كرم الله وجهه ورضي عنه في الفقه والاجتهاد في الكوفة وما حولها، فصار لها طابع اجتهادي خاص، يعتمد على الرأي والاجتهاد والاستنباط وإعمال العقل والفكر، وينشط في البحث والنظر، ويمتھر في القياس. وكان الباعث لهذا المنهج قلة الأحاديث التي وصلت إلى العراق، والتشدد في الرواية للثبوت من حديث رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، وشيوع الوضع وانتشاره، والحاجة الماسة إلى معرفة الأحكام الشرعية للحوادث والنوازل والوقائع الجديدة، ومواجهة الأحوال الاجتماعية والاقتصادية والسياسة الموجودة في العراق.

وظھر في العراق أئمة وعلماء وفقهاء، أشهرهم ستة من أصحاب عبد الله بن مسعود، وهم:

- ١- علقمة بن قيس النخعي، وكان أشبه الناس هدياً وسمتاً بعبد الله بن مسعود (ت: ٦٢هـ).
- ٢- الأسود بن يزيد النخعي، وكان يأخذ من عمر رضي الله عنه (ت: ٧٥هـ).
- ٣- مسروق بن الأجدع الهمداني، وكان أعلم بالفتوى من شريح (ت: ٦٣هـ).
- ٤- عبدة بن عمرو السلمي، الذي أسلم قبل وفاة النبي -صلى الله عليه وسلم- بستين، ولم يره (ت: ٧٢هـ).
- ٥- شريح بن الحارث، القاضي (ت: ٨٢هـ).
- ٦- الحارث بن عبد الله الهمداني، أبو زهير الكوفي، الأعور، أخذ عن علي، وأحبه كثيراً، (ت: ٦٥هـ).

ويضاف إلى هؤلاء الستة عدد كبير من كبار التابعين والفقهاء والأعلام، مثل إبراهيم النخعي إمام الكوفة وفقهائها، الذي جمع الفقه وحمل رايته، وقام على منهجه وآرائه مذهب الإمام أبي حنيفة فيما بعد، ومثل عامر بن شراحيل، الشعبي، وقيس بن أبي حازم ومحمد بن سيرين، وغيرهم^(١).

(١) المرجع السابق، ص ٥٠ - ٥٢. وانظر: الاجتهاد الجماعي لشعبان إسماعيل ص ١٠٢ - ١٠٤.

المطلب الثالث - اجتهاد الجماعة في عصر التابعين:

السؤال الآن: هل كان للاجتهاد الجماعي بمفهومه الذي تمّ التوصل إليه أنموذج^(١) فأكثر في هذا العصر؟

رأينا في المبحث السابق -الاجتهاد الجماعي في عهد الخلفاء الراشدين- أن اجتهاد الجماعة كان رسمياً عاماً، بمعنى أن الحاكم هو الذي يدعو إليه، ويشارك فيه، ويشرف عليه، ويقرّر نتيجته، كما كان يفعل الخليفةان أبو بكر وعمر رضي الله عنهما.

أما الآن -في عصر التابعين الذي يتوافق مع العهد الأموي من الناحية السياسية التاريخية- فقد ضاقت دائرته، فتعذر الاجتهاد الجماعي العام إلى حد كبير، وتحول إلى نوع من الاجتهاد الجماعي الإقليمي، فعندما تبلورت المدارس الفقهية في هذا العصر، ظهر الاتفاق داخل كل مدرسة على عدد من المبادئ الأصولية والأحكام الفرعية على نحو تميزت به كل مدرسة عن غيرها^(٢).

وإذا أُريد التوسّع في مفهوم الاجتهاد الجماعي، يمكن اعتبار ما كان يقوم به فقهاء كل مدرسة على حدة نوعاً من أنواع الاجتهاد الجماعي، حيث نجد في أكثر المسائل الفقهية المختلف فيها رأيين، أحدهما ينسب لأهل الحديث (مدرسة الحجاز)، وآخر لأهل الرأي (مدرسة الكوفة)، وهذا يدل بوضوح على أن اتفاقاً -صريحاً أو ضمناً- قد تم بين فقهاء هذه المدرسة أو تلك.

وإذا كان لا بدّ من إبداء الرأي في العمل الاجتهادي في كل من المدرستين، من حيث قرّبه من مفهوم الاجتهاد الجماعي، القائم على شورى الاجتهاد، الذي تمّ التوصل إلى تحديده وضبطه في الباب الأول؛ فإني أميل إلى مدرسة المدينة المنورة، حيث كان التشاور وتبادل الرأي بين فقهاء أكثر وضوحاً، كما تدل الأخبار.

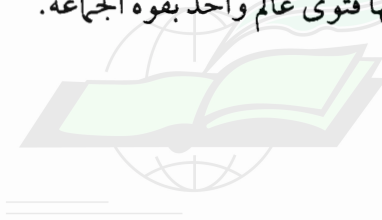
(١) الأنموذج بضم الهمزة ما يدلّ على صفة الشيء، وهو معرّب. وفي لغة (نموذج)، بفتح النون. قال الصّغاني: النموذج مثال الشيء الذي يُعمل عليه، وهو تعريب (نموذ)، وقال: الصواب (النموذج)؛ لأنه لا تغيير فيه بزيادة. [المصباح المنير، ص ٦٢٥، المكتبة العلمية - بيروت]

(٢) انظر: بحث الدكتور محمود أبو ليل (الاجتهاد الجماعي، ضرورته وحجته)، من أبحاث ندوة الإمارات، ج ٢ ص ٩٦٧.

فلما وليَ عمر بن عبد العزيز^(١) - رحمه الله - إمارة المدينة، نزل دار مروان بن الحكم^(٢)، ولما صلى الظهر دعا عَشْرَةً من فقهاء المدينة^(٣)، ... فلما دخلوا عليه أجلسهم، ثم حمد الله وأثنى عليه، وقال: إني إنما دعوتكم لأمر تؤجرون عليه، وتكونون فيه أعواناً على الحق؛ ما أريد أن أقطع رأياً إلا برأيكم أو برأي من حضر منكم^(٤).

وهذا الخبر المشهور دليل واضح على أن عمر بن عبد العزيز قد كوّن - على مستوى المدينة - مجلساً للشورى، أعضاؤه هؤلاء الفقهاء العشرة، فلا يقطع بأمر ولا يبتّ بقضية إلا إذا استشارهم جميعاً، أو من كان حاضراً منهم.

أما حقيقة تجربتهم في الاجتهاد الجماعي؛ فتتمثل في تصرفهم عندما تُعرض على بعضهم مسألة ليفتي فيها: فلم يكن أحد يصدر رأيه فيها بمفرده، بل يعرضها على غيره من فقهاء المدينة، والآخر على الآخر، وهكذا حتى يتداولوها جميعاً، وتخرج الفتوى من بينهم بعد مشاور وتقليب نظر، كأنها فتوى عالم واحد بقوة الجماعة.



(١) عمر بن عبد العزيز بن مروان بن الحكم، الأموي: أمير المؤمنين، أمه أم عاصم بنت عاصم بن عمر بن الخطاب، ولي إمارة المدينة للوليد بن عبد الملك - سنة ٨٧ هـ -، وكان مع سليمان بن عبد الملك كالوزير، وولي الخلافة بعده، فعُدّ مع الخلفاء الراشدين. مات في رجب سنة إحدى ومئة، وله أربعون سنة، ومدة خلافته سنتان ونصف. روى له الجماعة. [تقريب التهذيب، برقم (٤٩٤٠)]

(٢) مروان بن الحكم بن أبي العاص بن أمية: ولي الخلافة في آخر سنة أربع وستين، ومات سنة خمس (أي وستين) في رمضان، وله ثلاث أو إحدى وستون سنة، لا تثبت له صحبة. [تقريب التهذيب برقم (٦٥٦٧)]

(٣) منهم الفقهاء السبعة الذين سبق ذكرهم قريباً.

(٤) انظر الخبر بتمامه في: تاريخ الأمم والملوك، للطبري، ج ٥ ص ٢١٦، ط ١ (١٩٣٩م) مطبعة الاستقامة - مصر. وانظر أيضاً: تاريخ الأمم الإسلامية، للشيخ محمد الحصري ج ٢ ص ١٦٩، ط ١ (١٩٦٩م) المكتبة التجارية - مصر.

المبحث الرابع الاجتهاد الجماعي في عصر الأئمة المجتهدين

المطلب الأول- التعريف بالأئمة المجتهدين وعصرهم:

تكاد تتفق كتب تاريخ التشريع الإسلامي، على أن عصر الأئمة المجتهدين هو الممتد ما بين نهاية القرن الهجري الأول إلى منتصف القرن الرابع تقريباً^(١).

وأهمهم وأشهرهم ثلاثة عشر مجتهداً، هم: الحسن البصريّ بالبصرة (ت: ١١٠هـ)، وأبو حنيفة (ت: ١٥٠هـ) وسفيان الثوري (ت: ١٦١هـ) بالكوفة، ومالك بن أنس بالمدينة (ت: ١٧٩هـ)، والأوزاعي بالشام (ت: ١٥٧هـ)، والشافعي (ت: ٢٠٤هـ) والليث بن سعد (ت: ١٧٥هـ) بمصر، وسفيان بن عيينة بمكة (ت: ١٩٨هـ)، وأبو ثور (ت: ٢٤٠هـ) وأحمد بن حنبل (ت: ٢٤١هـ) وداود الظاهري (ت: ٢٧٠هـ) وابن جرير الطبري (ت: ٣١٠هـ)، ببغداد، وإسحاق بن راهويه بنيسابور (ت: ٢٣٨هـ). ومن الشيعة زيد بن علي (ت: ١٢٢هـ) في الكوفة، وجعفر الصادق (ت: ١٤٨هـ) في المدينة.^(٢)

لكن ما سبب هذه التسمية (الأئمة المجتهدين)، مع العلم بأن المجتهدين من الصحابة ومن التابعين كانوا أكثر عدداً من هؤلاء المجتهدين، ولم نسّم عصرهم بهذا الاسم؟!

والجواب: أن عدداً من المجتهدين - أشهرهم الذين ذكروا - برزوا بوضوح في أعين العامة والخاصة، وكان لهم أثر كبير في تلاميذهم، جعل منهم أئمة متبوعين مقتدى بهم، إما في الأصول فقط، من قبل خاصة التلاميذ الذين كانوا أيضاً من المجتهدين، وإما في الفروع من قبل عامة الناس، كلّ حسب موطنه وبيئته وجهته في التلقي.

(١) انظر: المدخل الفقهي العام للشيخ مصطفى الزرقاء، ج ١ ص ١٩٩، ط ١ دار القلم، دمشق، بعناية الأستاذ محمد مكي.

(٢) انظر: مرجع العلوم الإسلامية، لأستاذنا الدكتور محمد الزحيلي، ص ٣٦٤.

ومن جهة أخرى لم يكن أمر التقليد للمجتهدين من الصحابة بهذا الوضوح والصرامة في الالتزام بمذهب معين، وكذلك لم يكن لكل مجتهد من الصحابة أو التابعين تلاميذ يدنونون أقواله، كالذي فعله تلاميذ هؤلاء الأئمة.

وأما عصر التابعين فقد كان مرحلة انتقالية بين عصر الصحابة وبين عصر الأئمة المجتهدين، ولم يَدُم طويلاً. وفيه ظهرت مصادر جديدة مثل الإجماع بأنواعه المختلفة^(١)، وحُجّة قول الصحابي، وفيه احتدم الصراع الفكري والجدل بين المدارس الفقهية، ولا سيما بين فقهاء الحديث في الحجاز وبين فقهاء الرأي في العراق، كما سبق.

المطلب الثاني - مظاهر الاجتهاد الجماعي في عصر الأئمة:

هناك تجربتان في هذا العصر يمكن تطبيق مفهوم الاجتهاد الجماعي على كل منهما إلى حدّ كبير؛ الأولى: طريقة الإمام أبي حنيفة، والثانية: طريقة قضاة الجماعة في الأندلس. أولاً - اجتهاد الإمام أبي حنيفة وتلاميذه:

لعل أوضح مظهر للاجتهاد الجماعي في هذا العصر هو ما كان يتم بين الإمام أبي حنيفة وبين تلاميذه الفقهاء؛ إذ كان لأبي حنيفة - رحمه الله - طريقة متميزة في معالجة المسائل المعروضة عليه لاستنباط الأحكام الشرعية المناسبة لها، فلم يكن يتفرد ببحثها - وهو قادر على ذلك - بل كان يعرضها على خاصّة تلاميذه، كأبي يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد وغيرهم، لتقليب وجوه النظر فيها، وكلُّ يُدلي بدلوه فيعرض رأيه وأدلته، وربما طال النقاش في المسألة الواحدة أياماً وشهوراً، ثم يكون لأبي حنيفة القول الفصل فيها، فيؤيد هذا ويعارض هذا، وكأنه يصدر قراراً لمجمع فقهي خاص.

يقول الدكتور محمد الدسوقي: «وكان لأبي حنيفة في حلقاته مع تلاميذه طريقة في البحث والدرس، تختلف عن طريقة الأستاذ الذي يلقي على تلاميذه وهم يسمعون له ويكتبون عنه، دون أن يكون لأحدهم حق الجدل والمناقشة، فهي طريقة الأستاذ الذي لا يستبدُّ برأيه، ولا يرى غضاضة في أن يسمع من تلميذه له قولاً يكون أقرب إلى الحق

(١) سيأتي في الفصل الثاني من هذا الباب بحث أنواع الإجماع وصلتها بالاجتهاد الجماعي.

والصواب من قوله، بل هو يُهشُّ لذلك ويسعد به ويدعو إليه. فقد نصح تلاميذه بالاجتهاد، وشجّعهم عليه، وفتح أمامهم أبوابه، وكان لهم نعم المرشد والموجه، فنبغ منهم عدد كبير صاروا أئمة في الفقه والحديث، وكان لهم فضل تدريس الفقه العراقي وإذاعته بين الناس، ومن أجل ذلك كان من خصائص المذهب الحنفي أن مسائله دُوّنت بعد أن مرّت بمناقشات ومناظرات طويلة، وأن هذه المسائل لا يمكن عزوها كلّها إلى شخص واحد بعينه؛ لأنها صدرت عن جماعة، كانوا يتشاورون ويتناقشون في ظل أستاذ حريص كل الحرص على أن تدوّن المسألة بعد أن يستقر الجميع على رأي فيها^(١). ونقل نصاً عن مقدمة (جامع المسانيد لأبي حنيفة)^(٢)، جاء فيه: «وكان أبو حنيفة - رحمه الله - إذا وقعت واقعة، شاورهم وناظرهم وحاورهم وسألهم، فيسمع ما عندهم من الأخبار والآثار، ويقول ما عنده، ويناظرهم شهراً أو أكثر حتى يستقر أحد الأقوال، فيثبته أبو يوسف - رحمه الله - حتى أثبت الأصول على هذا المنهاج».

ويوضح لنا العلامة محمد أبو زهرة^(٣) - رحمه الله - الأسلوب الذي كان أبو حنيفة يتبعه في الاجتهاد بقوله: «وطريقة أبي حنيفة في درسه تشبه أن تكون دراسة له، لا إلقاء للدروس على تلاميذه، فالمسألة من المسائل تعرض له فيلقياها على تلاميذه، ويتجادل معهم في حكمها، وكلُّ يدلي برأيه، وقد ينتصفون منه في المقاييس كما رُوي عن الإمام محمد، ويعارضونه في اجتهاده، وقد يتصايحون حتى يعلو ضجيجهم كما نقلنا فيما مضى عن مسعر

(١) الإمام محمد بن الحسن الشيباني وأثره في الفقه الإسلامي، للدكتور محمد الدسوقي ص ٤٣، ط ١ ١٩٨٧م، دار الثقافة - قطر. والكتاب هو أطروحته التي نال بها درجة الدكتوراه بمرتبة الشرف الأولى، عام (١٩٧٢م)، من كلية دار العلوم - جامعة القاهرة، بإشراف الشيخ علي الخفيف، رحمه الله.

(٢) ج ١ ص ٣٣، ط ١، الهند.

(٣) أبو زهرة، محمد بن أحمد أبو زهرة (١٣١٦ - ١٣٩٤ هـ = ١٨٩٨ - ١٩٧٤ م): أكبر علماء الشريعة الإسلامية في عصره. بدأ اتجاهاً إلى البحث العلمي في كلية أصول الدين في الأزهر عام (١٩٣٣م)، وعيّن أستاذاً محاضراً للدراسات العليا في جامعة الأزهر (١٩٣٥م)، وعضواً للمجلس الأعلى للبحوث العلمية. وكان وكيلاً لكلية الحقوق بجامعة القاهرة، ووكيلاً لمعهد الدراسات الإسلامية. وأصدر من تأليفه أكثر من ٤٠ كتاباً، منها: (الخطابة) و(تاريخ الجدل في الإسلام) و(أصول الفقه) و(الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية)، وتواريخ مفصلة ودراسة فقهية أصولية للائمة الأربعة، فأخرج لكل إمام كتاباً ضخماً: أبو حنيفة، مالك، الشافعي، ابن حنبل. وكانت وفاته بالقاهرة. [انظر: تقويم دار العلوم ص ٢٦٦، وجريدة الأهرام: ١٣ أبريل ١٩٧٤م، ومجلة حضارة الإسلام: عدد حزيران ١٩٧٤م، ص ٣٩ - ٥١، الأعلام ٢٥/٦].

بن كدام^(١)، وبعد أن يَلْبُوا النظر من كل نواحيه، يدلي هو برأيه الذي تنتجه هذه الدراسة ويكون صفوها، فيقرُّ الجميعُ به ويرضونه^(٢).

والمهم الذي تجب معرفته الآن هو مدى انطباق هذه التجربة الاجتهادية على مفهوم الاجتهاد الجماعي، أو انطباقه عليها.

إذا تذكرنا تعريف الاجتهاد الجماعي -وهو بذل فشة من الفقهاء المسلمين العدول جهودهم في البحث والنظر، على وفق منهج علمي أصولي، ثم التشاور بينهم في مجلس خاص، لاستنباط حكم شرعي لمسألة شرعية ظنية- وقارنناه بفعل الإمام أبي حنيفة وتلاميذه المجتهدين، وجدنا بينهما تطابقاً كبيراً. بل إنَّ اجتهادهم اجتهاد جماعي حقيقي؛ لأنه تحققت فيه معظم شروطه وقیوده، إن لم أقل كلها. وبيانه فيما يأتي:

١- قيد الجماعة متحقق؛ لأنَّ الروايات ذكرت لنا أنه كان يعرض المسألة على تلاميذه ويستمر بحثها أياماً فهذا يعني أنَّ اثنين -على الأقل- غير أبي حنيفة اشتركا في الاجتهاد لها، وشرط الجماعة يتحقق بثلاثة على الأقل، كما هو الراجح لغة وشرعاً، وقد سبق بيانه في شرح التعريف المختار^(٣).

وهذا لا يعني أبداً أنَّ جميع مسائل الفقه الحنفي تمَّ الاجتهاد فيها جماعياً، إذ لا بد من أنَّ أبا حنيفة أجاب عن مسائل كثيرة دون عرضها على تلاميذه، أو كان ذلك قبل أن تنضج حلقة درسه، ويجتمع فيها هذا العدد من القضاة والمجتهدين، أمثال أبي يوسف^(٤) وعافية

(١) مشعر بن كدام بن ظهير الهلالي، الكوفي: ثقة ثبت، فاضل، مات سنة ثلاث أو خمس وخمسين ومئة. [تقريب التهذيب برقم ٦٦٠٥]

(٢) الإمام أبو حنيفة، لأبي زهرة، ص ٧٠، دار الفكر العربي - القاهرة. وانظر نصاً آخر مشابهاً لهذا في المعنى ص ٥٧، المرجع نفسه. وقد نقل فيه عن كتاب المناقب للمكي.

(٣) راجع ص ١٠٣.

(٤) أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم (ت: ١٨١ هـ): القاضي الإمام. أخذ الفقه عن أبي حنيفة، وهو المقدم من أصحابه جميعاً. وهو أول من سُمي (قاضي القضاة). من تصانيفه: كتاب الحجاج، وأدب القاضي. [انظر ترجمته في: الجواهر المصنفة، للقرشي ص ٢٢٠-٢٢٢، وتاج التراجم، لابن قُطُوبغا ص ٣١٥-٣١٧].

بن يزيد^(١) وزُفر بن الهذيل^(٢). وربما يتعذر علينا معرفة ما كان الاجتهاد فيه جماعياً وما كان فردياً، لتداخل ذلك في الكتب المدونة في المذهب الحنفي، وقد كان تدوين أكثرها بعد وفاة أبي حنيفة - رحمه الله - كما فعل الصاحبان أبو يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني - رحمهما الله تعالى -^(٣).

٢- وقيد (بذل الجهود في البحث والنظر، على وفق منهج علمي أصولي) متحقق أيضاً. فقد كان كل منهم يقلب المسألة على وجوهها، وهذا هو بذل الجهد في البحث والنظر. وأما المنهج العلمي الأصولي فهو في الغالب منهج أبي حنيفة الذي اختطه، وتم تأصيله فيما بعد على يد أصوليي المذهب كالكرخي^(٤) والدبوسي^(٥) والسرّخسي^(٦) وغيرهم.

٣- وقيد (التشاور) متحقق في معظم المسائل؛ لأنه كان ديدن أبي حنيفة، كما تدلّ الأخبار الواردة. بل لم يكن يحسم في المسألة حتى يسمع آراء جميع أصحابه المعدودين من أهل الاجتهاد عن آخرهم. فيروى أنه كان ينتظر عافية بن يزيد، ويقول: لا ترفعوا المسألة حتى يحضر عافية، فإذا حضر ووافقهم، قال أبو حنيفة: أثبتوها. وإن لم يوافقهم، قال أبو حنيفة: لا تثبتوها^(٧).

(١) عافية بن يزيد بن قيس الأودي الكوفي (ت: بعد مئة وستين هـ): وثقه النسائي وابن معين، وثقل عن ابن معين أيضاً: أنه ضعيف في الحديث. كان قاضياً زاهداً، قال عنه الذهبي: كان من خيار القضاة. قلده المهدي قضاء جانب من بغداد، ولكنه استعفاه بعد مدة يسيرة، فأعفاه. [انظر تفصيل ترجمته وأخباره في تاريخ بغداد ١٢/ ٣٠٧-٣٠٩، وانظر: ميزان الاعتدال، للذهبي برقم (٤٠٧٤)، وتهذيب التهذيب ٥/ ٥٣، ط ١ دار الفكر].

(٢) زُفر بن الهذيل بن قيس العبدي (١١٠-١٥٨ هـ): فقيه إمام، من المقدمين من أصحاب أبي حنيفة، وهو أقيسهم. تولى قضاء البصرة، ومات بها. [تاج التراجم ص ١٦٩-١٧٠، والأعلام، للزركلي ٣/ ٧٨].

(٣) انظر: الإمام أبو حنيفة، لأبي زهرة، ص ١٨٤، ١٧٤.

(٤) الكرخي، أبو الحسن، عبيد الله بن الحسين (٢٦٠-٣٤٠ هـ): فقيه حنفي. انتهت إلى رئاسة الحنفية بالعراق. من تصانيفه: رسالة في الأصول التي عليها مدار فروع الحنفية، وهي مختصره المشهور، والجامع الصغير، والجامع الكبير، وكلاهما في فقه الحنفية. [الفوائد البهية ص ١٠٧، تاج التراجم ص ٢٠٠-٢٠١].

(٥) الدبوسي، أبو زيد، عبد الله بن عمر بن عيسى (ت: ٤٣٠ هـ): أول من وضع علم الخلاف، وأبرزه إلى الوجود. كان فقيهاً باحثاً. له (تأسيس النظر) في ما اختلف به الفقهاء، أبو حنيفة وصاحبه ومالك الشافعي، و(تقويم الأدلة) في الأصول. [وفيات الأعيان ٣/ ٤٨، وشذرات الذهب ٣/ ٢٤٥، والجواهر المضية ١/ ٣٣٩].

(٦) تقدمت ترجمته، ص ١٠٠.

(٧) الخبر بتمامه في تاريخ بغداد ج ١٢ ص ٣٠٨. وانظر. الإمام محمد بن الحسن، للدكتور الدسوقي، ص ٤٤.

٤- وكذلك شرط كون الاجتهاد من الفقهاء المسلمين العدول حاصل أيضاً؛ لأن تلاميذه الخاصين - وقد بلغ عددهم ستة وثلاثين - كانوا من الفقهاء العدول وهو على رأسهم كذلك.

وقد قال أبو حنيفة في أصحابه الذين لازموه: «هؤلاء ستة وثلاثون رجلاً، منهم ثمانية وعشرون يصلحون للقضاء، وستة يصلحون للفتوى، واثنان أبو يوسف وزفر يصلحان لتأديب القضاة وأرباب الفتوى»^(١).

٥- وكذلك شرط المجلس الخاص للتشاور في المسألة والبت في حكمها فهو متحقق في اجتهادهم كما يفهم مما ذكر سابقاً، وهو أنهم كانوا يتجادلون ويتصايحون أحياناً، وربما ارتفع ضجيجهم، حتى يصدر الإمام أبو حنيفة الرأي الأخير فيقر به الجميع ويرضونه. وهنا لابد من استدراك على ما سبق: وهو أنه مهما تحقق في اجتهاد أبي حنيفة مع خواص تلاميذه من شروط الاجتهاد الجماعي - كما رأينا - فإنه لا يرقى إلى المستوى المنشود من الاجتهاد الجماعي؛ وسبب ذلك أنه اجتهاد مغلق في دائرة المذهب الواحد بأصوله الخاصة. وإذا أخذ بالتقسيم الذي وضعه الدكتور قطب مصطفى سانو للاجتهاد الجماعي - وهو تقسيم حسن - إذ جعله في ثلاثة أنواع أو مستويات^(٢):

الأول: الاجتهاد الجماعي المحلي أو القطري، ويكون خاصاً بمجتهد قطري أو مدينة فيما يمس حياتهم من مسائل ونوازل.

الثاني: الاجتهاد الجماعي الإقليمي، وهو الذي يقوم به مجتهدو إقليم من الأقاليم الإسلامية فيما يخص إقليمهم من النوازل والمسائل.

الثالث: الاجتهاد الجماعي الأممي، وهو الذي يقوم به مجتهدو الأمة فيما يمس حياة عموم الأمة الإسلامية من القضايا والمسائل، بغض النظر عن مواقع أفرادها المحلية والإقليمية.

(١) المناقب لابن البزاري ج ٢، ص ١٢٥. [نقلته عن كتاب (أبي حنيفة)، لأبي زهرة ص ١٧].

(٢) انظر كتابه أدوات النظر الاجتهادي المنشود، ص ١٥٧، فيما بعد، ط ١ / ١٤٢١ هـ / ٢٠٠٠ م. دار الفكر - دمشق. وستأتي مناقشة هذا التقسيم، في الفصل الآتي، مبحث (مجالات الاجتهاد الجماعي). وسوف تأتي ترجمة الدكتور سانو في الباب الثالث، عند عرض خطته لتنظيم الاجتهاد الجماعي.

إذا أخذنا بهذا التنوع للاجتهاد الجماعي فيمكننا عدُّ اجتهاد أبي حنيفة مع تلاميذه المجتهدين من النوع الأول (المحلي القطري) أو من النوع الثاني (الإقليمي)؛ لأنهم إنما كانوا معنيين بما يُعرض عليهم من مسائل من أهل محلّتهم أو إقليمهم، وهو العراق وما جاورها، وقد كان هناك أقاليم أخرى كالحجاز والشام ومصر واليمن وغيرها، لها فقهاؤها الخاصون وطرائقهم الخاصّة في الاجتهاد.

ومهما يكن من أمر فإنّ تجربة الإمام أبي حنيفة مع طلابه المتميزين تُعدُّ تجربة ناجحة إلى حد كبير، في مجال تحقيق الاجتهاد الجماعي، وإن لم يطلقوا عليها هذا الاسم، بل ربما لم يخطر ببالهم هذا الأمر، وليس الاسم هو المهم، إنما الجوهر والمعنى.

ومن ناحية أخرى، لا أستطيع أن أعمّم ما قلته عن طريقة أبي حنيفة، على سائر الأئمة أصحاب المذاهب؛ لأنه لم يُنقل إلينا أنهم كانوا يفعلون ذلك مع تلاميذهم النجباء، مع أنه كان لكل منهم تلاميذٌ بلغوا رتبة الاجتهاد المطلق. ولكن عمل هؤلاء التلاميذ في مذاهب أئمتهم تنقيحاً وترجيحاً، يمكن اعتباره اجتهاداً جماعياً مذهبياً منقوصاً؛ بسبب عدم تحقق شرط التشاور في مجلس خاص، الذي هو ركن أساس في الاجتهاد الجماعي.

ثانياً- اجتهاد قضاة الجماعة ومجالس الشورى في الأندلس:

ومما يمكن الحديث عنه في مجال الاجتهاد الجماعي، في عهد الأئمة المجتهدين، ما كانت تقوم به جماعة الفقهاء أو أعضاء مجالس الشورى، في العهد الأموي، فما بعده، في الأندلس. ولا بدّ قبل هذا من التعريف بمنصب قاضي الجماعة ومهامّه، وبجماعة الفقهاء أو القضاة الذين يتكوّن منهم مجلس الشورى.

أ- نبذة تعريفية بقضاة الجماعة ومجالس الشورى:

تذكر لنا كتب التاريخ الإسلامي في الأندلس -عند الحديث عن خُطة (وظيفة) القضاء- أنها كانت من أعظم الخطط قدراً وأجلها خطراً، عند الخاصة والعامة، وكان الأمير لا يُسندّها إلا لمن يثق بعلمه ودينه وحسن رأيه، ويتصف بصفات خاصة من الهيبة والتواضع والنزاهة، وغيرها^(١).

(١) انظر: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، للبقري، ج ١ ص ٢١٧-٢١٨. ط المكتبة التجارية الكبرى. والخطبة بضم الحاء: المرتبة أو الولاية، كما ورد في الشرح الكبير، للدردير ج ٤ ص ١٦١. وهو مصطلح يرد كثيراً في

وكان صاحب هذه الخطة يُسمّى في أول الأمر (قاضي الجند)، ثم أصبح يسمّى (قاضي الجماعة) بعد تولي الأمير عبد الرحمن الداخل^(١) الإمارة.

«وقاضي الجماعة عند المغاربة هو بمعنى قاضي القضاة عند المشارقة»^(٢).

«وكذلك أصبح يُطلق على قاضي الجماعة في الأندلس أيضاً قاضي القضاة، منذ أوائل القرن الخامس الهجري»^(٣).

«وكان قاضي الجماعة في قرطبة يتميز بسلطة أوسع من أي قاضي آخر في مدينة أخرى، لقربه من مقرّ الأمير أو الخليفة، إذ كان الأمير يستشير القاضي في كثير من شؤونه، وكان القاضي يستطيع أن يفرض رأيه أحياناً على الأمير نفسه»^(٤).

«وكان قاضي الجماعة يحكم في جميع الأحكام الشرعية، ويوقع شهادات توثيق الشهود العدول، ويقيم الحدود، ويشرف على إدارة بيت المال، وكان من مهامه أيضاً أن يؤمّ المصلين في الجُمُع والأعياد والاستسقاء، وغيرها»^(٥).

«وكان مقرّ خطة القضاة في المسجد الجامع، أو في مسجد آخر بالقرب من دار القاضي، أو في داره نفسها. وكان يحيط بقاضي الجماعة مجلس للحكم، هم الفقهاء المشاورون، الذين يعيّنهم الأمير أو الخليفة، ويفتون القاضي فيما يعرضه عليهم، ويعثون

كتب أهل الأندلس والمغرب، ولعلها مأخوذة من الخطة بمعنى: الحال والأمر والخطب. [انظر: لسان العرب ٧/ ٢٩٠].

(١) عبد الرحمن الداخل (١١٣ - ١٧٢ هـ = ٧٣١ - ٧٨٨ م): عبد الرحمن بن معاوية بن هشام بن عبد الملك بن مروان، الملقب بصقر قرش، ويعرف بالداخل، الأموي: مؤسس الدولة الأموية في الأندلس، وأحد عظماء العالم. ولد في دمشق، ونشأ يتيماً. [الأعلام للزركلي ٣/ ٣٣٨].

(٢) نفع الطيب، ج ٥ ص ٣٨٥. وانظر: تاريخ قضاة الأندلس، للنباهي المالقي الأندلسي، ص ٢١، ط ٥ دار الآفاق الجديدة - بيروت. وقد بيّن المراد بالجماعة، فقال: والظاهر أن المراد بالجماعة جماعة القضاة، إذ كانت ولايتهم قبل اليوم غالباً من قبل القاضي بالخرصة السلطانية، كائناً من كان؛ فبقي الرسم كذلك. اهـ، وستأتي ترجمة النباهي المالقي، في أواخر هذا الباب.

(٣) قرطبة في العصر الإسلامي، تاريخ وحضارة، للدكتور أحمد فكري، ص ٣٠٣، مؤسسة شباب الجامعة - الإسكندرية. ط (١٩٨٣ م).

(٤) المصدر السابق، نفسه.

(٥) المصدر السابق، ص ٣٠٥ - ٣٠٦. بالاعتماد على كتاب (الصلة) لابن بشكّو، خلف بن عبد الملك (ت: ٥٧٨ هـ)، ج ١ ص ٣٠٠. ط ١ دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني.

إليه بفتاويهم كتابة. وكان كثيراً ما يدعوهم إلى الاجتماع به في مجلس خاص، كان يسمى (مجلس الشورى)^(١).

وكثر عدد الذين نالوا هذه المرتبة وحصلوا هذا اللقب (أعني قاضي الجماعة)، والباحث في كتب تراجم علماء الأندلس والمغرب تقابله أسماء كثيرين منهم^(٢). وكذلك ورد في تراجم عدد من العلماء والفقهاء: (أنه كان مشاوراً، أو من المشاورين)^(٣) أي من أهل الشورى، - كما يُعبّر عنه في زمننا -.

وقد بلغ عددهم في بعض الأحيان ستة عشر مُشاوراً، كما ذكر القاضي عياض في ترجمة إسحاق بن إبراهيم التجيبي (ت: ٣٥٢هـ)^(٤).

ولعلّ ما تنقله كتب التاريخ والتراجم المغربية والأندلسية، من أوضح الأمثلة على مكانة قاضي الجماعة والفقهاء المشاورين، في عهد الأمير عبد الرحمن بن الحَكَم بن هشام، الأموي - الذي كان يُدعى عبد الرحمن الأوسط^(٥) - فمن بعده من الأمراء.

وأبرز الذين اشتهروا بمنصب (قاضي الجماعة)، وكانت له المكانة المرموقة والكلمة المسموعة، عند الأمير عبد الرحمن وقبل ذلك عند جده هشام، هو الفقيه المحدث الكبير

(١) المصدر السابق، نفسه، أخذاً من كتاب (قضاة قرطبة وولاتها)، للخشنى القُروي، (ت: ٦٦١هـ).

(٢) انظر على سبيل المثال المواضيع الآتية، في ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، للقاضي عياض: ج ٥ ص ١٦٣-١٦٦، ١٧١، ١٨٠ - ج ٦ ص ١٤٥ - ج ٧ ص ١٤٢ - ج ٨ ص ١٦، ١٩١، ط وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في المملكة المغربية.

(٣) انظر على سبيل المثال: تاريخ علماء الأندلس، لابن الفَرَضِي، عبد الله بن محمد (ت: ٤٠٣هـ)، ج ١ ص ٣٤-٣٥، ترجمة (إبراهيم بن يزيد بن قُلْزَم المتوفى سنة ٢٦٨هـ). والكتاب يشغل المجلدات (٣-٥) من المكتبة الأندلسية، تحقيق الدكتور إبراهيم الأبياري، ط ١ دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني.

(٤) ترتيب المدارك ج ٦ ص ١٢٧.

(٥) امتد عهده ما بين (٢٠٦-٢٣٨هـ)، وتَمَيَّز بالثقل الحضارية الكبيرة للأندلس في أيامه، حيث تواصل مع العراق، التي كانت قد بلغت شأناً حضارياً كبيراً، وشجّع العلماء على الانتقال والهجرة إلى بلاده، كما أرسل إلى العراق يشتري نفائس الكتب والمصنفات، فانتقلت إليه حضارة العراق. وقبل عهده كانت قد انتقلت إلى الأندلس حضارة الشام والحجاز واليمن، فاجتمعت لديه الحضارات، وصهرها الأندلسيون، وأخرجوا منها حضارة بميزة. [انظر: تاريخ المغرب والأندلس، للدكتور عصام الدين الفقي، ص ٨٩-٩٠، مكتبة نهضة الشرق - = القاهرة، ط (١٩٩٨م)، وتاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس، للدكتور السيد عبد العزيز سالم، ص ٢٢٨-٢٢٩، ط ٢ (١٩٨٦م)، مكتبة الأنجلو المصرية.

يحيى بن يحيى الليثي المصمودي^(١). فقد كان ليحيى هذا تأثير كبير على الأمير في تعيين القضاة وعزلهم، وكانت له مواقف مشهودة.

ب- أمثلة الاجتهاد الجماعي لفقهاء الجماعة وقضااتها في الأندلس:

لم أجد فيما اطلعت عليه من كتب تاريخ الفقه الإسلامي كلاماً أو ذكراً لمسائل تمّ التشاور فيها بين فقهاء الأندلس أو جماعة الفقهاء.

وما ذكرته سابقاً أخبار متناثرة من كتب التاريخ العام وكتب تراجم العلماء والقضاة في الأندلس عامة، وقرطبة على وجه الخصوص.

وهي - وإن دلت دلالة صريحة قاطعة على وجود جماعة للقضاة وقاضي للجماعة يستشيرهم - لم تقدم أمثلة بيّنة تدل على كيفية هذا التشاور، وما المسائل التي تُعرض عليهم، أو نماذج منها.

وعلى كل حال، فإنها طريقة سابقة قيمة في مجال الشورى الفقهية، لا يباثلها في هذا العصر - عصر الأئمة - إلا طريقة الإمام أبي حنيفة وتلاميذه، التي تقدم بحثها قريباً. ولكن عمل فقهاء الأندلس يمتاز بأنه (رسمي)، أي بأمر من الحاكم (الأمير في الأندلس).

ولم أجد فيما اطلعت عليه من البحوث المعاصرة في هذا المجال بياناً شافياً عن مجالس الشورى ومجالس القضاء في الأندلس، اللهم إلا ما كتبه الأستاذ الدكتور محمد بن الهادي أبو الأجفان، عضو المجلس الإسلامي الأعلى بتونس - سابقاً -، في بحثه المقدم إلى ندوة الإمارات حول الاجتهاد الجماعي، التي سبق التعريف بها في المقدمة^(٢).

(١) يحيى بن يحيى، الليثي المصمودي (ت: ٢٣٤هـ): الفقيه المحدث، أحد رواة الموطأ عن الإمام مالك، كان إمام وقته وواحد بلاده في الأندلس. أصله من برابرة مصمودة (في المغرب)، تولى بني ليث فُنسب إليهم. رحل إلى المشرق، فسمع مالك بن أنس - وأخذ عنه موطأه، وهو أشهر رواة في الأندلس - وسفيان بن عُيينة، والليث بن سعد، وعبد الرحمن بن القاسم، وعبد الله بن وهب. وقد أعجب مالك بعقله، وسماه (عاقِل الأندلس) بعد حادثة طريفة وقعت في مجلسه. [المغرب في حُلَى المغرب، لابن سعيد الأندلسي، ص ٣٩، ط دار الكتب العلمية، ونفح الطيب، ٢/ ٩-٤، وانظر ترجمته المفصلة وأخباره وفصائله في ترتيب المدارك، للقاضي عياض، ٣/ ٣٧٩-٣٩٣].

(٢) وكان بحثه بعنوان (الاجتهاد الجماعي في تونس والمغرب والأندلس)، وهو قيم جداً، وسيأتي مزيد من النقل عنه ومناقشة ما جاء فيه، في المبحثين الآتيين (الخامس والسادس). وله بحث آخر بعنوان (فتاوى أندلسية)، جاء فيه: كان العرف القضائي في الأندلس لجوء القاضي إلى المشاورة، وإلا عُدَّ مُستبدّاً برأيه؛ فقد قال أبو المطرف الشعبي المالقي

وقد تمكّن من جمع طائفة من الأمثلة، معظمها من (ترتيب المدارك، للقاضي عياض)، وجعل بعضها ضمن حديثه عن المجالس الأندلسية، التي تكون بدعوة من السلطان، وبعضها في خطة الشورى في المجال القضائي.

والأمثلة التي أوردها يتضح الاجتهاد الجماعي في بعضها، بصورة ما من صوره. ويُجانب بعضها حقيقة الاجتهاد الجماعي، وستأتي مناقشة مفصلة، للصور التي عدّها الدكتور من صوره، في المبحث الآتي.

وأختار هنا بعض أمثله التي يبدو فيها الاجتهاد الجماعي جلياً.
من الأمثلة التي ذكرها في المجالس الأندلسية:

١- دعا الأمير الحكم بن هشام الأموي (١٨٩-٢٠٦هـ) الفقهاء ليشاورهم في مسألة نزلت به، وهي أنه وطئ زوجة له في نهار رمضان، فأفتوه بالإطعام، إلا إسحاق بن إبراهيم؛ فإنه أفتاه بصيام شهرين، مبرراً ذلك بأنه لا مال له، وإنما يتصرف في مال بيت المسلمين، فأخذ الأمير بقوله، وشكر له عليه^(١).

٢- وحدث للأمير عبد الرحمن بن الحكم (٢٠٦-٢٣٨هـ) مثل المسألة السابقة، مع جارية له في رمضان، ثم ندم، وبعث إلى الفقيه الشهير يحيى بن يحيى الليثي وأصحابه وسألهم، فبادر يحيى بالإفتاء بالصيام شهرين متتابعين، وتعجّب أصحابه لعدم فتواه بمذهب مالك، وهو التخيير بين العتق والإطعام والصيام^(٢)، فقال لهم: لو فتحنا له هذا الباب سهل عليه أن يطاء كل يوم ويعتق رقبة، ولكن حُلّ على الأصعب عليه لثلاث يعود^(٣).

(ت: ٤٩٧هـ) - عن حاكم أندلسي أصدر حكمه دون استفتاء مشاور - : "قد كان ينبغي لهذا الحاكم أن لا يستبد برأيه في الأحكام، ويتبع سنن من مضى من حُكام العدل". [التراث المغربي والأندلسي، ندوة (٤)، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بجامعة عبد الملك السعدي، في تطوان، ص ١٤٣].

(١) أبحاث ندوة الإمارات ج١ ص ٥١٩، والخبر مأخوذ بمعناه عن كتاب الاعتصام، للشاطبي ج٢ ص ١١٤.
(٢) انظر لمذهب مالك: الشرح الصغير، للدردير، ج١ ص ٧١٣. ط دار المعارف بمصر (١٣٩٢هـ). وانظر لمذهبه مقارناً بالمذاهب الأخرى القائلة بوجوب الترتيب في كفارة الإفطار عمداً بالوطء؛ بداية المجتهد، لابن رشد، ج١ ص ٣٠٥. ط دار المعرفة - بيروت.

(٣) أبحاث الندوة ج١ ص ٥١٩-٥٢٠، والخبر مأخوذ من ترتيب المدارك ٣/ ٣٨٨. ويُلاحظ أنه مع تماثل الواقعتين -هذه والسابقة-، وتماثل الحكمين فيها، كيف اختلف التعليل فيها. وليس هنا موضع بحثها ومناقشتها فقهيّاً، ولكنها مثالا يدلان على التشاور الفقهي، وهو أهم ما في الاجتهاد الجماعي، وإن كان الحاكم قد رجّح رأي الأقلية في الحالتين، والمسألة خاصّة به، فأخذ بالرأي الأشدّ الأحوط. ولكن قال الشاطبي: فإن صح هذا عن يحيى بن يحيى -

٣- وفي عهد الأمير عبد الرحمن أيضاً، ظهر زنديق يتكلم بعَبَث، فأمر الأمير بحبسه، بعد الشهادة عليه بذلك، وكانت لهذا الزنديق عمّة من حظايا الأمير، فكلّمته في إطلاقه، فأرجأ الأمر حتى يكشف أهل العلم عما يجب في شأنه، وأمر بجمع الفقهاء، وكانوا ستة، فتوقف أربعة منهم عن سفك دم الزنديق، وقال بسفكه عبد الملك بن حبيب (ت: ٢٣٧هـ)، وأصبغ بن خليل (ت: ٢٧٣هـ)، ولما رفعت فتاويهم إلى الأمير، استحسّن قولهما، ونفّذ حكمهما^(١).

وفي مجال شورى القضاء لم يورد لنا الدكتور أبو الأجنان مسائل معيّنة، تمّ التشاور فيها بين القاضي والفقهاء المشاورين، وإنما ذكر مثلاً لحرص بعض القضاة على استشارة غيرهم، حتى قبل أن تتخذ الشورى صفة رسمية في مجالس القضاء، وتصبح خطة تُسند إلى ذويها من الفقهاء المحصلين؛ كان كثير من القضاة يلجأون إليها تلقائياً للاستئناس بآراء غيرهم والاستعانة بذوي الدُرْبَةِ على الفتوى، واحتياطاً لحقوق المتقاضين. ومن هؤلاء القاضي حماس بن مروان بن سِمَاك الهمداني (ت: ٣٣٠هـ)، من أهل إفريقيّة، الذي كان يُجلس معه أربعة من الفقهاء، لينظروا فيما يدور في مجلسه، ولا يحكم بين خصمين حتى يُناظرهم في قضيتهم^(٢). وذلك على الرغم من علمه وفضله وعدله وفطنته، كما جاء في ترجمته^(٣).

ثم سرد أسماء طائفة من القضاة، من أعلام الأندلس الذين تولوا خطة الشورى؛ منهم:

- سعيد بن خُيَر الرعينيّ القرطبيّ (ت: ٣٠١هـ)^(٤).
- سعد بن معاذ بن عثمان (ت: ٣٠٨هـ)^(٥).

رحمه الله -، وكان كلامه على ظاهره، كان مخالفاً للإجماع اهـ، في حين أيد موقف إسحاق بن إبراهيم، في المثال السابق؛ فقال: وهذا صحيح. [الاعتصام، ج ٢ ص ١١٤، دار المعرفة - بيروت]. ولعل مراده بمخالفة يحيى للإجماع هو بإحداث قول ثالث، وهو استثناء الأغنياء من الكفارة المالية.

(١) أبحاث الندوة ج ١ ص ٥٢٠، والخبر في ترتيب المدارك ج ٤ ص ١٣٢.

(٢) انظر: أبحاث ندوة الإمارات ج ١ ص ٥٢٣ - ٥٢٤.

(٣) انظر ترجمته في ترتيب المدارك ج ٥ ص ٧٠ - ٧١.

(٤) انظر ترجمته في ترتيب المدارك ج ٥ ص ١٦٢ - ١٦٣.

(٥) انظر ترجمته في ترتيب المدارك ج ٥ ص ١٦٥.

- يحيى بن زكريا بن فطر (ت: ٣١٥هـ) (١).
- عبد الملك بن العاصي السعدي (ت: ٣٣٠هـ) (٢).
- أبو محمد الأصيلي (ت: ٤٠٢هـ). الذي قيل عنه: كان رأساً في أهل الشورى بقرطبة، ولما هتأه بعضهم بالشورى حين تقلدها قال: لعن الله الشورى إن لم أرفعها، ولعني إن رفعتني.
- وختم حديثه بمثال عن مشاورة بعض قضاة الأندلس لعلماء في أقطار أخرى، كان يرأسهم ويستشيرهم. كما فعل أبو عبد الله محمد بن أحمد الباجي (ت: ٤٣٣هـ)، الذي كان يستفتي في كثير من مسائله فقيهي القيروان؛ أبا بكر بن عبد الرحمن وأبا عمران الفاسي (٣).



(١) انظر ترجمته في ترتيب المدارك ج ٥ ص ١٧١.

(٢) انظر ترجمته في ترتيب المدارك ج ٦ ص ١٤٤-١٤٥.

(٣) انظر: أبحاث ندوة الإمارات ج ١ ص ٥٢٥-٥٢٦.

المبحث الخامس

أهم مظاهر الاجتهاد الجماعي في عصور الاجتهاد المقيّد

المطلب الأول- نبذة تعريفية بهذه العصور:

رأينا في دراسة العصور الأربعة السابقة حال الاجتهاد بوجه عام والاجتهاد الجماعي بوجه خاص، في كلّ منها على حدة، وكيف يُسَلَّم كلّ عصر المَهْمَة إلى الذي يليه، بعد أن يقوم بحققها في أمانة واقتدار.

ولما انتصف القرن الهجري الرابع بدأت طائفة الاجتهاد - التي كانت محلّقة في الأجواء - بالهبوط التدريجي الاضطرابي، وطال أمد هذا الهبوط، فامتدَّ «ألف سنةٍ إلا خمسين عاماً»^(١). ولكنَّ طائفة الاجتهاد هذه، كانت تتأرجح في أثناء هبوطها حيناً، وتتماسك حيناً، وتعلو تارة، وتنخفض أخرى، بحسب ما تمرّ به من ظروف وأحوال، ولكنها لم تسقط أبداً.

هذا الزمن الطويل الممتد أُطلقت عليه تسميات عدة، منها عصور التقليد، وعصر الجمود والركود الفقهي والتشريعي، ومنها عصر الاجتهاد المقيّد والشرح على المتن، وهذا الأخير اختيار الأستاذ الدكتور عبد الرحمن الصابوني^(٢)، وغيره.

وأنا أميل إلى هذه التسمية؛ لأنّ تركيز الدراسة هنا على جانب الاجتهاد، وليس على ما يقابله وهو التقليد، ولأنّ التسمية بعصور التقليد ونحوها توحى بالسلبية التامة تجاه الاجتهاد، مع أنّ هذا الأمر غير دقيق من الناحية الموضوعية، حيث إنّ التقليد موجود على ممرّ العصور، منذ عصر الصحابة، وحتى عصر الأئمة والاجتهاد المطلق؛ لأنه أمر طَبَعِيٌّ ضروري؛ لعدم إمكان تفرّغ المسلمين جميعاً للتفقه في الدين، والاجتهاد لأنفسهم في كل ما يطرأ لهم.

(١) اقتباس من الآية الكريمة من سورة نوح، رأيت فيه تناسباً بين الأمرين.

(٢) المدخل لدراسة التشريع الإسلامي، ج ١ ص ٢٣١. كتاب جامعي مقرر في كليتي الشريعة والحقوق بجامعة

دمشق

ومن جهة أخرى، فإنّ هذا العصر الموصوف بالركود والجمود بوجه عام، في الاجتهاد وفي غيره من الأنشطة الفكرية، قد سطعت في سمائه ولمعت في أرضه أسماء أعلام، هنا وهناك، في أرجاء العالم الإسلامي عامّة، وفي البلدان العربية على وجه الخصوص، من الفقهاء والمجدّدين، ومن الملوك الصالحين، الذين يقيمون صرح هذا الدين. ولا يكاد يخلو منهم عصر، بل قرن من قرونه العشرة.

أما من الفقهاء والعلماء المجدّدين فتطالعنا أسماء أفذاذ من جهابذة الأعلام، اشتهر منهم القاضي أبو بكر الباقلانيّ (ت: ٤٠٣هـ)، وابن عبد البرّ (ت: ٤٦٣هـ)، وإمام الحرمين الجوينيّ (ت: ٤٧٨هـ)، وحجة الإسلام الغزاليّ (ت: ٥٠٥هـ)، وابن رشد، الحفيد (ت: ٥٩٥هـ) وفخر الدين الرازيّ (ت: ٦٠٦هـ)، وسلطان العلماء، العز بن عبد السلام (ت: ٦٦٠هـ) وتلميذه شهاب الدين القرافيّ (ت: ٦٨٤هـ)، والإمام النوويّ (ت: ٦٧٦هـ)، وشيخ الإسلام ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ) وتلميذه ابن القيم (ت: ٧٥١هـ)، والإمام الشاطبيّ (ت: ٧٩٠هـ)، وابن الوزير السيانيّ (ت: ٨٤٠هـ)، والحافظ ابن حجر العسقلانيّ (ت: ٨٥٢هـ)، والكمال ابن المتهام (ت: ٨٦١هـ)، وجلال الدين السيوطيّ (ت: ٩١١هـ)، والشاه وليّ الله الدهلويّ (ت: ١١٧٩هـ)، والعلامة الشوكانيّ (ت: ١٢٥٠هـ)، وابن عابدين الدمشقيّ (ت: ١٢٥٢هـ)، وغيرهم كثير.

ومهما قيل في إغلاق باب الاجتهاد وأسبابه منذ أواخر القرن الرابع الهجريّ؛ فإنّ الإفتاء بانسداد باب الاجتهاد هو في حقيقته اجتهادٌ، وقد كان إفتاءً وقائياً احترازياً، على أرجح تعليلاته.

وما دامت قد أذنتُ نصوصُ الوحي - ووافقها الإجماعُ العمليّ من الصحابة - بالاجتهاد والاستنباط ممن هو أهله، ولم تقيده بقيود من زمان أو مكان؛ فإنّ الإذن سبباً على قاعدة الاستصحاب - يبقى سارياً، ولا يمكن إلغاؤه إلا بوحى أو إجماع، وحيث لا وحي بعد انقطاعه، ولم يوجد إجماع حقيقي على ذلك، فهو باب مفتوح أبداً لمن يستحق دخوله.

ومن عَرَف قدر هؤلاء الأعلام، الذين ورد ذكرهم - وأمثالهم - وجهودهم واجتهاداتهم، علم يقيناً أنّ الاجتهاد لم ينقطع، وأنّ الزمان لا يجوز أن يخلو من مجتهد، بناء على ما حققه علماء مذهب الحنابلة ومن وافقهم^(١).

وقد يُقبل القول بفقد المجتهد المطلق المستقل، الذي يستقل بأصوله وفروعه، على نحو ما يُتّين في الباب الأول، في مبحث مراتب المجتهدين وطبقاتهم.

ولكن هناك طبقات أخرى للمجتهدين، دون طبقة المجتهد المطلق المستقل، يمكن أن تؤدي الواجب الكفائي للاجتهاد في حق الأمة، ولاسيما إذا كان اجتهاداً جماعياً.

فهل وُجد الاجتهاد الجماعي في هذا الزمن الطويل على نحو ما ؟
الجواب باختصار هو بالإيجاب.

والتفصيل كما يأتي:

نُطالِعنا - ونحن نقرأ في كتب الفروع الفقهية في المذاهب المختلفة، وكتب الفتاوى على وجه الخصوص - عبارات من مثل: أفتى علماء خوارزم بكذا، وكان علماء بخارى يفتون بكذا (في المذهب الحنفي)، وقال أصحابنا الخراسانيون بكذا وكذا (في المذهب الشافعي)، والبغداديون من أصحابنا على هذا القول (في المذهب الحنبلي)، وعن أصحابنا المشاركة كذا وكذا، وأهل المغرب يرجحون كَيْتَ و كَيْتَ (في المذهب المالكي)، ... وأمثالها.

كل هذا بنسبة القول أو الرأي إلى أهل بلدة معينة أو إقليم باسمه.

هذه العبارات وأشباهها، كثيرة في جميع المذاهب، ولكنها في المذهبين الحنفي والمالكي أظهر؛ لأن المذهب الحنفي تربّع على عرش المشرق الإسلامي، والمالكي تربّع على عرش المغرب الإسلامي، في السيادة والتطبيق العملي الرسمي.

ولكن ما الدلالة غير المباشرة لهذه العبارات ؟.

إنها تدل بوضوح على رأي جماعي واحد، في مسألة ما، اتخذها علماء تلك البلدة أو ذلك الإقليم، بحيث نُسب إليهم جميعاً، لا إلى عالم بعينه.

(١) انظر: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص ١٩١-١٩٢. والجمهور على جوازه. انظر تفصيل الأقوال والأدلة في البحر المحيط، للدركشي (٦/ ٢٠٧-٢٠٨)، والتفريز والتحرير، لابن أمير الحاج (٣/ ٣٣٩-٣٤٠).

لذا، أرى أنها مظهر جماعي للفتوى والاجتهاد. ولكن بالمقابل لا أستطيع الجزم بأن هذا الرأي المنسوب إلى أهل بلدة أو إقليم قد كان نتيجة مناقشات وتشاور بين علماء البلد الواحد أو الإقليم، فربما كان في بدايته رأياً لأحد العلماء البارزين فيه، حيث اجتهد وأفتى به، وتابعه الباقون من علماء محلّته تقديرًا لمكانته فيهم، أو تقليدًا له.

وعلى أية حال، فإن الصفة الجماعية بادية فيها، وإن لم نجزم بكونها اجتهاداً جماعياً. وأوضح من هذا وأصرح، نموذج الفتاوى الهندية ومجلة الأحكام العدلية، في المذهب الحنفي، اللذان سأخصهما بالبيان المفصل في المطلب الثاني الآتي. وفي المغرب الإسلامي، نجد أمثلة كثيرة لمجالس الشورى والفتاوى الجماعية، عند المالكية. سيكون المطلب الثالث لها بالمرصاد.

المطلب الثاني - الفتاوى الهندية ومجلة الأحكام العدلية نموذجان للاجتهاد الجماعي في التقنين، في المشرق الإسلامي:

وسأفرد كلاً من النموذجين في مُدْرَك خاص، لأهميتهما وافتراقهما في الزمان والمكان والأشخاص وطريقة الوضع، وإن اتّحدا في المذهب الحنفي، وفي كونها تقنيناً جماعياً. المدرك الأول - الفتاوى الهندية:

والكلام عنها يأتي من ناحيتين؛ الأولى وصفية تعريفية، والثانية وزنية تقويمية، لوزنها بميزان الاجتهاد الجماعي.

أولاً - نبذة تعريفية بالفتاوى الهندية^(١):

سمّيت بهذا الاسم؛ لأنّ واضعها هم جماعة من علماء الهند المشهورين في زمنهم - القرن الثاني عشر الهجري - برئاسة الشيخ نظام الدين البرهانبوري^(٢).

(١) انظر: الفتاوى الهندية ج ١ ص ٢-٣، ط ٣، الموسوعة الفقهية الكويتية ج ١ ص ٥٢، المدخل الفقهي العام ج ١ ص ٢٣٦، ط ١ منقحة ومرتبعة ومبوبة (١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م) دار القلم - دمشق، والدار الشامية - بيروت، ومرجع العلوم الإسلامية، ص ٤٩٤-٤٩٥.

(٢) البرهانبوري، محمد بن يار محمد بن خواجه محمد (ت: نحو ١١١٠ هـ = نحو ١٦٩٨ م): فقيه حنفي متصوّف باحث. من أهل "برهانبور" بالهند. له تصانيف كثيرة؛ منها: (خلاصة السّبر)، و(خلاصة الرسائل في فضائل مكة)، =

وتسمى أيضاً "الفتاوى العالمكيرية" نسبة إلى الملك المغولي سلطان الهند "محمد أورنگ زيب" الملقب بعالم كير، أي فاتح العالم (ت: ١١١٩هـ = ١٧٠٧م). الذي أمر بتأليفها، وأجرى الجرايات على العلماء القائمين بها، وكان عددهم ثلاثة وعشرين عالماً فقيهاً، وربما وصل إلى الأربعين أحياناً.

وهي أحكام فقهية مختارة من المذهب الحنفي، في جميع أبوابه، وتقع في ست مجلدات ضخمة، وهي مطبوعة ومتداولة، ومن الكتب المعتمدة في المذهب.

وكان الهدف من وضعها تسهيل الوقوف على الروايات الصحيحة في المذهب الحنفي، والأقوال المعتمدة والراجحة فيه، وما تجري عليه الفتوى من أحكام المذهب، وتيسير النظر فيها. لذلك التزم مؤلفوها عبارات الكتب التي نقلوا عنها غالباً.

ثانياً - الفتاوى الهندية في ميزان الاجتهاد الجماعي:

ما مدى انطباق مفهوم الاجتهاد الجماعي على هذه الفتاوى ؟

للإجابة عن هذا السؤال أمهد بهذه الخلاصة التي سجلها العلامة المرحوم مصطفى الزرقاء في "مدخله" عن كيفية إعداد هذه الفتاوى.

قال: «قصة هذا الكتاب باختصار: أن الملك المؤمن التقي - محمد أورنگ زيب - الذي وهب نفسه للإسلام ومجده، وتسّم عرش دِهلي^(١) في عام (١٦٥٨م) حوالي (١٠٦٩هـ)، وكان عالماً فقيهاً، أراد تعبيد الطريق إلى الفقه ليسهل الرجوع إلى أحكامه في الفتيا، ويتيسر التقنين منها لشؤون الإدارة والقضاء، فألف سنة (١٠٧٣هـ) "مجلس الفقهاء" برئاسة الفقيه الملاً نظام الدين برهان بوري، ومعه ما يقرب من أربعين فقيهاً من أكابر فقهاء عصره. منهم القضاة والمفتون والعلماء الراسخون، وهياً لهم مكتبة حافلة، أمر بجمعها من جميع الأقطار، وأجرى لهم جناية كافية من الرزق، ليفرغوا إلى العمل المطلوب، وأمرهم أن يجمعوا أحكام الفقه في شتى الموضوعات، ولا سيما ما يتصل بالمعاملات، والقضاء، والإدارة، والتوثيق، تلك الأحكام المبعثرة في شتى كتب الفقه مما لا تصل إليه كل يد، وأن

و(شرح الإرشاد في النحو)، وغيرها. [الأعلام، للزركلي ١٣٥/٧، وانظر هدية العارفين ٣٠٦/٢، وإيضاح المكنون ٢٨٢/١].

(١) تقع غربي (بيودهي) عاصمة الهند حالياً، وقد كانت هي العاصمة سابقاً.

يودعها في كتاب جامع باللغة العربية، تُعرض فيه الأحكام الفقهية بتنسيق وترتيب وتبويب وتنقيح يجعلها في المتناول، وذلك مع عزو كل حكم إلى مرجعه المأخوذ منه. وقد رصد لهم ميزانية كافية لتمويل المشروع.

وقد انقسموا لذلك إلى أربع زمر: ترأس الأولى الشيخ وجيه الدين، وعُهد إليها بالربع الأول من العمل، وترأس الثانية الشيخ جلال الدين، وعُهد إليها بالربع الثاني، وترأس الثالثة الشيخ القاضي محمد حسن، وعُهد إليها بالربع الثالث منه، وترأس الرابعة الملاحميد جونوري، وعُهد إليها بالربع الرابع، والكل يعملون تحت رئاسة الشيخ نظام الدين، فأتموا في ثماني سنوات هذا المشروع الجديد، الذي تمخض عن كتاب (الفتاوى الهندية). وبما أن المذهب الحنفي هو المذهب السائد في أرجاء الامبراطورية، كان هذا العمل مقصوداً على أحكام هذا المذهب. ولم تتضمن الفتاوى الهندية الخلافات والآراء الاجتهادية في فقه المذاهب الأخرى.

وبعد إتمام هذا الكتاب العظيم الجامع لقانون الشريعة، متمثلاً بالاجتهاد الحنفي، وإطلاقه للنسخ والتعميم (بمثابة الطبع والتوزيع في زمننا اليوم)؛ أصدر الملك مرسوماً (إرادة ملكية) بوضع ما تضمنه من أحكام موضع التنفيذ في جميع أرجاء المملكة، والعمل بها في الدوائر القضائية^(١).

والناظر في هذه الخلاصة يلحظ مباشرة الأمور الآتية:

- ١- هذا العمل الكبير قامت به جماعة كبيرة تناسبه، فهو جهد جماعي.
- ٢- القائمون بهذا الجهد هم من الفقهاء والعلماء الراسخين، "أعضاء مجلس الفقهاء"، فشرط الاجتهاد متحققة فيهم؛ شروط المجتهدين في المذهب على الأقل.
- ٣- تقسيم العمل بين أربع زمر، لكل منها رئيس مشرف عليها، وهذا تخصص وتوزيع للمهام يساعد على الإتقان. إضافة إلى رئاسة الشيخ نظام الدين للجماعة كلها.
- ٤- توافرت له الإمكانيات المادية والمعنوية.

(١) المدخل الفقهي العام، ج ١ ص ٢٣٦-٢٣٧، وقد لخصها الشيخ الزرقا من محاضرة عن الفتاوى العالمية باللغة الإنجليزية للأستاذ أنور أحمد قادري، أستاذ القانون في كلية السند للحقوق الإنسانية بكراتشي، بباكستان، ونشرت فيها بعد، في مجلة الوعي الإسلامي الكويتية، العدد (٧٠، ٧١).

٥- وفوق ما سبق، فإن الحاكم نفسه يتابعه ويشرف عليه ويبيدي فيه رأيه، وهو عالم فقيه أيضاً.

ولما اكتمل المشروع -أو التشريع- ألزم بتنفيذه، فكان هذا العمل بمثابة تقنين، أو (محاولة شبه تقنينية من الفقه الإسلامي) كما ذكر الشيخ الزرقاء^(١).

وبناء على ما سبق، يمكن الجزم بأن هذا العمل الجماعي، هو اجتهاد جماعي توافرت فيه جميع شروطه على وجه الإجمال، بحسب ما جاء في التعريف المختار وشرحه، في أواخر الباب الأول، وعلى وجه التحديد شرح القيد الخامس، وهو أن غاية الاجتهاد إما استنباط أو استخلاص حكم شرعي، يحقق مقصد الشارع في المسألة.

غير أنه قاصرٌ وخاصٌ. أما قصوره؛ فلأنه غير مستنبط من قبل أعضاء الجماعة نفسها، بل الأحكام المختارة في الفتاوى هي اجتهادات أئمة المذهب السابقين. ولكن هذا لا ينفي عنها صفة الاجتهاد، فالاجتهاد في إثبات صحة الروايات لقائلها، والاجتهاد في الترجيح بين الأقوال، والاجتهاد في اختيار المعتمد المناسب لحال أهل الزمان، كلها من أنواع الاجتهاد بوجه من الوجوه. ولكن لا ينطبق عليها المفهوم الكامل للاجتهاد الجماعي، ويمكن قبوله على أنه نوع من أنواعه.

وأما كونه خاصاً، فلأنه خاص بالفقه الحنفي وحده. وهذا الاكتفاء بمذهب واحد عند التقنين، إن كان مناسباً في زمانهم، فإنه يُعدُّ قصوراً في التشريع أو التقنين في زماننا، لا يُعتبر تعبيراً كاملاً عن التشريع الإسلامي الذي يتسم بالمرونة والقدرة على معالجة جميع مشكلات الناس؛ لأن المذهب الواحد يضيق عن المطلوب في كثير من جوانبه.

ولهذا سنرى أن مجلة الأحكام العدلية، وإن اقتضت على المذهب الحنفي أيضاً، إلا أن واضعيها اضطرُّوا للأخذ بأقوال في المذاهب الأخرى، في بعض الأحكام. وقد كان لهم في المذاهب الأخرى مُتَّسَع.

(١) المصدر السابق، ج ١ ص ٢٣٨.

المدرک الثاني- مجلة الأحكام العدلية:

وهذا النموذج أيضاً أتکلم عنه من ناحيتين؛ الأولى: وصفية تعريفية، والثانية: وزنية تقويمية.

أولاً- التعريف بمجلة الأحكام العدلية والباعث على تأليفها^(١):

هي عبارة عن قانون مدني مستمد من الفقه الإسلامي على المذهب الحنفي، وتشتمل على أحكام المعاملات والدعاوى والبيّنات. وضعتها لجنة علمية من العلماء في الدولة العثمانية، من ديوان العدلية في الأستانة، ورئاسة ناظر الديوان.

بدأ العمل بها سنة (١٢٨٦هـ)، وانتهى سنة (١٢٩٣هـ)، فاستغرق ما بين سبع إلى ثماني سنوات، وكُتبت أولاً باللغة التركية.

وقد صيغت الأحكام التي اشتملت عليها المجلة بصيغة مواد قانونية ذات أرقام متسلسلة، وقد بلغت (١٨٥١ مادة). ورُتبت على الكتب والأبواب الفقهية المشهورة، فجاءت في ستة عشر كتاباً، أولها كتاب البيوع وآخرها كتاب القضاء، وقسم كل كتاب إلى أبواب، وكل باب إلى فصول، والفصول إلى موضوعات وفقرات متفرعة عنها.

أما دواعي وضع هذا القانون وبواعثها، فقد ذكرتها جمعية المجلة (اللجنة الرسمية) التي تألفت من فقهاء عرب وأتراك، في تقريرها المقدم إلى الصدر الأعظم (بمناوبة رئيس الوزراء في زماننا).

وأهمها ثلاثة أمور:

الأول: أنّ قضاة المحاكم النظامية ومجالس تمييز الحقوق فيها، ليس لهم الاطلاع الكافي على علم الفقه وأحكامه، والقوانين التي وضعت قبل المجلة كقانون التجارة وقانون العقوبات - وكذلك المحاكم التابعة لها - مستمدة من الفقه الإسلامي، فكان يصعب عليهم الرجوع إليها لحل المشكلات الطارئة، في المقاضاة والمحاماة وغيرهما.

(١) انظر: شرح المجلة، لسليم رستم باز اللباني، ص ٧-١٢، ط دار إحياء التراث العربي - بيروت، والمدخل الفقهي العام ج١ ص ٢٢٦، و ٢٣٨-٢٣٩، ومرجع العلوم الإسلامية ص ٤٩٧.

الثاني: كثرة الآراء الفقهية والروايات في المذهب الحنفي، وتفاوت طبقات المجتهدين فيه، تجعل من العسير التمييز بين الصحيح وغيره، وبين المعتمد وغير المعتمد، حتى على القضاة الشرعيين.

الثالث: تبدل الزمان وتغير الأعراف والعادات، واتجاه الدول بنحو عام إلى التقنين المحدد في مواد، تعتمد قولاً واحداً في كل مسألة.

هذه الأمور وغيرها، استدعت وضع هذه الأحكام الشرعية المقننة، حتى يسهل على المحامين والقضاة وغيرهم الرجوع إليها بيسر وسرعة، ولتخفيف حدة الاختلافات بين الأحكام الشرعيين، الذين كانوا هم المرجع، وبين قضاة المحاكم النظامية، الذين لا يعرفون أسرار تعدد المذهب، وإلى كتب الفتاوى القديمة المتعددة.

ثانياً- مجلة الأحكام العدلية في ميزان الاجتهاد الجماعي:

عَدَّ الشيخ مصطفى الزرقاء، رحمه الله، الفتاوى الهندية مُهَدَّةً لمجلة الأحكام العدلية، لذلك نجده يتحدث عنها في مقدمة الملحق بالفصل السادس عشر، الخاص بالحديث عن المجلة^(١).

من أجل هذا رأيت من المناسب إجراء مقارنة موجزة بينهما، توطئة لوضع عمل المجلة في ميزان الاجتهاد الجماعي.

إنَّ بين الفتاوى الهندية وبين مجلة الأحكام العدلية وجوه اتفاق وتشابه كثيرة؛ منها: أنَّ كلاً منهما من عمل جماعة من الفقهاء والعلماء، وليست أعمالاً فردية.

وفيهما أحكام فقهية مستمدة من الفقه الحنفي خاصة.

وصدرت كُلُّ منهما بأمر من الحاكم وإشرافه وتمويله، فأخذتا صفة الرسمية والإلزام.

ولكنهما تفتقران من وجوه أخرى؛ أهمها:

١- الفتاوى الهندية كتاب جامع لجميع أبواب الفقه، بما فيها العبادات، والأحوال الشخصية (الزواج والطلاق والوصية والميراث والوقف)، والعقوبات، بينما خلت المجلة من هذه الأقسام الثلاثة.

(١) انظر: المدخل الفقهي العام ج ١ ص ٢٣٥، فما بعد.

٢- الفتاوى كتبت بعبارات الفقهاء القدامى واعتمدت طريقتهم في الصياغة والترتيب، ونسبت فيها الأقوال إلى مصادرها، أما المجلة فقد صيغت بعبارات ومواد قانونية محددة، تعتمد رأياً واحداً في المذهب، ولا تنسب الأقوال إلى قائلها أو مصادرها.

٣- اقتصر الفتاوى على المذهب الحنفي اقتصاراً تاماً، فلم تخرج عنه أبداً، بينما نجد المجلة اضطرت للخروج عن المذهب في بعض الأحكام، كالاتجاه إلى الأخذ بحرية الاشتراط في العقود المالية، مما يقرب من مذهب شريح القاضي^(١) وابن شبرمة^(٢) والإمام أحمد في الشروط المقترنة بالعقد^(٣)، الذي جعل الأصل في الشروط الجواز، بخلاف المذاهب الثلاثة؛ الحنفي والمالكي والشافعي^(٤).

ويأتي السؤال الآن: هل يمكن عدّ العمل الذي قامت به اللجنة الواضحة للمجلة اجتهاداً جماعياً؟!

وفي الجواب أقول: ينطبق على المجلة ما ذكرته في الفتاوى الهندية؛ وهو أنها مظهر من مظاهر الاجتهاد الجماعي، وذلك لتحقيق قيوده بضوابطها فيها، وإن لم يكن على الوجه الأكمل.

وبيانه: أنّ الاجتهاد الجماعي يقوم على ركنين رئيسيين؛ الأول: بذل الجهد (ويكون من الفقهاء العدول) لاستنباط أو استخلاص الحكم الشرعي للمسألة المعروضة. الثاني: التشاور بين أعضاء جماعة الفقهاء المجتهدين، فيما توصل إليه كل منهم، ليخرجوا بقول واحد مشترك.

وفي هذا التقنين المستمد من الفقه الإسلامي - المراد المجلة هنا -، وكذلك كل تشريع وتقنين إسلامي حقيقي، نجد الركنين السابقين قائمين. فرأينا أنّ أعضاء اللجنة التي ألّفت المجلة هم من فقهاء العرب والترك، وليسوا من عامة الناس أو من الحقوقيين المعاصرين، وقد بذلوا جهودهم في استخلاص الأحكام الشرعية لمسائل المعاملات المعروضة.

(١) تقدمت ترجمته، في الباب الأول. ص ٣٢.

(٢) ابن شبرمة، عبد الله بن شبرمة بن الطفيل، الكوفي، التابعي (٧٢-١٤٤ هـ): قاضي الكوفة، وشيخها وفقهها. اتفق العلماء على توثيقه. [طبقات الفقهاء، للشيرازي ص ٨٥، ومرجع العلوم الإسلامية، للزحيلي ص ١٢٦].

(٣) انظر: شرح المجلة، لسليم رستم، ص ١٣. والمدخل الفقهي العام ج ١ ص ٢٤٣-٢٤٤.

(٤) انظر البيان الشافي في هذه القضية في المدخل الفقهي ج ١ ص ٥٤٧ - ٥٧٠.

وقد بيّنت في شرح القيد الخامس من قيود تعريف الاجتهاد الجماعي، أنّ استخلاص الأحكام - إما باختيارها من أقوال الصحابة أو أقوال الأئمة المجتهدين، بالترجيح بينها، والتخريج عليها - هو القسم المتّم لاستنباط الأحكام الشرعية. وهو المسمّى في عصرنا "الاجتهاد الانتقائي"، الذي سيأتي الحديث عنه، في الباب الثالث.

ومرّ معنا أنّ مجتهدَي التخريج والترجيح والفُتيا، في كل مذهب على حدة، تُقبل اجتهاداتهم على انفراد، ويُعمل بها في القضاء والإفتاء، وقد مضت قرون طويلة معتمدة عليها.

فكيف لا تُقبل ترجيحاتهم وتخرجاتهم وهم مجتمعون؟!

لا شكّ أنّها اجتهادات مقبولة، وإنّ كانت مقيدة، بل أدعى للقبول، من غيرها. ولا يضيرها بعد ذلك أن يصوغوها على طريقة الفتاوى - كما في الفتاوى الهندية، أو كتب الفتاوى الشرعية الجماعية المعاصرة التي سيأتي الحديث عنها - أو على هيئة قرارات وتوصيات، كما تفعل المجامع الفقهية اليوم، أو على صفة موادّ قانونية إسلامية، كما وادّ مجلة الأحكام العدلية العثمانية، أو أي تقنين شرعيّ لاحق، كقوانين الأحوال الشخصية المعمول بها في الدول الإسلامية.

ويبقى المأخذ الرئيس على المجلة، وعلى الفتاوى الهندية قبلها، هو اقتصارهما - من الناحية الموضوعية - على مذهب واحد من المذاهب الفقهية.

المطلب الثالث - مظاهر الاجتهاد الجماعي والدعوة إليه في المغرب الإسلامي:

لئن كانت مظاهر الاجتهاد الجماعي التي تقدمت في المطلب السابق، وأهمها الفتاوى الهندية ومجلة الأحكام العدلية، كلها في المشرق الإسلامي وفي المذهب الحنفي؛ فإن مظاهره وصوره والدعوات إليه التي ستُدرس في هذا المطلب، كلها في المغرب الإسلامي وفي الفقه المالكي، الذي كانت له السيادة والانتشار في هذا الجانب من العالم الإسلامي.

المدرک الأول- المغرب الإسلامي والمذهب المالكي:

المغرب الإسلامي يشمل بلاد المغرب الحالية (ليبيا وتونس والجزائر والمغرب)، الذي كان يسمى شمال إفريقية، إضافة إلى الأندلس (إسبانيا والبرتغال حالياً) حتى أواخر القرن التاسع الهجري^(١).

والمغرب الإسلامي كمشرق، من حيث الملامح العامة للعصور التشريعية التي سبقت^(٢).

ولكن بعد عصر الأئمة واستقرار المذهب - وهذا ما يهمننا في هذا المبحث - انقطع الاجتهاد المطلق في بلاد المغرب والأندلس، وضاق مجال الاجتهاد، ووضعت في يديه القيود، وأصبح مقتصر على تنقيح الأقوال والروايات داخل المذهب المالكي السائد، وعلى الترجيح بين الأقوال، وإحياء الأقوال الضعيفة فيه أحياناً، لمناسبتها للعصر^(٣).

هذا، ومما امتاز به المذهب المالكي بعد انتشاره وسيادته في المغرب كثرة التشاور بين علمائه، من خلال مجالس استشارية رسمية ينظمها الخليفة أو الأمير، أو من خلال المشاورات الشخصية بين القضاة والفقهاء، وبين العلماء أنفسهم، وهو ما يسمى في زماننا (تبادل الخبرات).

(١) حيث كان سقوط (غُرناطة)، آخر معاقل المسلمين فيها، بيد الفرنجة سنة (٨٩٧هـ). وقد كان بدء دخول الإسلام إلى الأندلس في عام (٩٢هـ) مع طارق بن زياد، الذي كان قائداً لموسى بن نصير -الذي أكمل فتح شمال إفريقية بعد عقبة بن نافع، وصار والياً عليها سنة (٨٦هـ)-، واكمل فتح الأندلس مع أواخر القرن الهجري الأول، واستمر حكم المسلمين لها، قرابة ثمانية قرون. [انظر: المسلمون في الأندلس وعلاقتهم بالفرنجة، للدكتورة منى حسن محمود. ص ٨، ط ١ دار الفكر العربي- القاهرة، وقرطبة في العصر الإسلامي، للدكتور أحمد فكري، ص ١٠، مؤسسة شباب الجامعة - الإسكندرية (١٩٨٣)].

(٢) التي بدأت عنده مع بداية عصر التابعين، بعد أن افتتح القائد الكبير عقبة بن نافع شمال إفريقية وأسس فيها مدينة (القيروان) سنة (٦٥هـ) لتكون قاعدة للمسلمين إلى ما بعدها. وكان من ضمن جنده بعض الصحابة وكثير من التابعين الذين نشروا الإسلام وفقهه في تلك البلاد المفتوحة. وكذلك كانت بعثات الخلفاء العلمية الرسمية من المشرق إلى المغرب تتوالى للتعليم وللغريب.

وكان أشهرها بعثة الفقهاء العشرة التي أرسلها الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز - رحمه الله -.

(٣) انظر: بحث الدكتور محمد بن الهادي أبو الأجنان (الاجتهاد الجماعي في تونس والمغرب والأندلس)، من أبحاث ندوة الإمارات، ج ١ ص ٤٩٧.

وهذه الشورى العلمية الفقهية المستمرة أعطت الفقه المالكي مرونة كبيرة في التطبيق العملي، وأظهرت الروح الجماعية فيه^(١).

أما الاجتهاد الجماعي - كما يقول الأستاذ الدكتور أبو الأجفان -: « فلم يكن في هذه المنطقة المغربية، ماضيها وحاضرها، بالصورة التي هو عليها من التنظيم من بعض المؤسسات المعاصرة، التي تؤدي دوراً مهماً في الاجتهاد، وتعطي أطيب الثمار^(٢)... ففي منطقتنا المغربية ظهر اجتهاد جماعي في صور مختلفة وأحياناً بصفة عفوية، وأعلن بعض العلماء والمفكرين من التونسيين والمغاربة آراء إصلاحية لإنجاز الاجتهاد الجماعي^(٣) ».

المدرک الثاني - أهم مظاهر الاجتهاد الجماعي في المغرب الإسلامي في عصور الاجتهاد المُقَيَّد: أستعرض هنا صور الاجتهاد الجماعي ومظاهره التي أوردها الدكتور أبو الأجفان، في بحثه القيم، ولكن دون موافقته في جميعها. بل أسجل ملاحظاتي عليها؛ لأنني - وإن كنت أميل إلى توسيع مفهوم الاجتهاد الجماعي لتتسع دوائره وصوره، كما فعلت في التعريف المختار^(٤) وشرحه - أرى أن بعض الصور التي ذكرها تباعد قليلاً أو كثيراً عن مفهومه. وقد ناقشت وجهة نظره في توسيع المراد بالاجتهاد الجماعي، في شرح التعريف المختار^(٥).

يرى الدكتور أبو الأجفان أن الاجتهاد الجماعي يتجلى في المظاهر الثمانية الآتية:

أ. الحوار والمناظرة.

ب. التشاور.

ج. الفتاوى المتعددة في المسألة الواحدة.

(١) انظر: المدخل الفقهي العام، للزرقا ج ١ ص ٢٠١، أبحاث ندوة الإمارات ج ١ ص ٤٩٦، ٥١٣، من بحث الأستاذ

الدكتور محمد بن الهادي أبو الأجفان (الاجتهاد الجماعي في تونس والمغرب والأندلس).

(٢) يعني المجامع الفقهية وهيئات ولجان الفتوى الشرعية الجماعية، التي سيأتي الحديث عنها مفصلاً في الباب القادم.

(٣) أبحاث ندوة الإمارات ج ١ ص ٤٩٨، بحث الدكتور محمد بن الهادي أبو الأجفان.

(٤) التعريف المختار: هو بذل فئة من الفقهاء المسلمين العدول جهودهم في البحث والنظر، على وفق منهج علمي أصولي، ثم التشاور بينهم في مجلس خاص، لاستنباط أو استخلاص حكم شرعي مناسب لزمانهم، لمسألة شرعية ظنية. [هذا هو التعريف الموسع، والتعريف الموجز: أنه بذل فئة من الفقهاء جهودهم، بالبحث والتشاور، لاستنباط حكم شرعي، لمسألة ظنية، راجع ص ٩٢].

(٥) راجع ص ١٠٢-١٠٣.

د. فتاوى أهل بلاد معينة.

هـ. الاستئناس بفتوى عالم آخر.

و. التأليف في موضوع معين.

ز. المجالس القضائية.

ح. المجالس السلطانية.

وأوضحَ المراد بكل مجال منها، وضرب لأكثرها أمثلة عملية من واقع تاريخ التشريع الإسلامي، في الغرب الإسلامي.

وأتناول كلاً منها بالمناقشة باختصار ما أمكن، لئلا يخرج الكلام عن مقصوده:

أ. الحوار والمناظرة:

يرى الدكتور أنّ المناظرات والحوارات التي كانت تجري بين الفقهاء في مسائل الخلاف بينهم، ووُضِع لها علم عند المسلمين هو «علم الجدَل والمناظرة» لينظّمها ويضبط سيرها، وقد أثمرت لنا مصنفات فقهية؛ يرى أنها مظهر من مظاهر الاجتهاد الجماعي.

فذكر تعريف ابن خلدون^(١) لعلم الجدَل، وما قاله أبو الوليد الباجي^(٢) في أهميته، في كتابه «المنهاج في ترتيب الحجاج»^(٣). ثم أورد أسماء علماء اشتهروا بالبراعة في المناظرة^(٤).

ولكنه لم يذكر لنا أية مسألة فقهية خلافية، تمت فيها المناظرة وتوصل فيها المتناظران إلى حكم معين.

فهل يمكن اعتبار المناظرات والحوارات من قبيل الاجتهاد الجماعي؟

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (٧٣٢-٨٠٨هـ): الفيلسوف المؤرخ، العالم الاجتماعي البحاثة. اشتهر بكتابه (العبر وديوان المتبدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر)، المعروف بتاريخ ابن خلدون، -أوله (المقدمة)، وهي تعدّ من أصول علم الاجتماع. -وتُطبع وتُشر منفردة-. [الأعلام، للزركلي ٣/ ٣٣٠]. وانظر تعريفه لعلم الجدَل وبيان فوائده وذكر مؤسسيه، في المقدمة ص ٥٧، ط دار إحياء التراث العربي - بيروت.

(٢) أبو الوليد الباجي (٤٠٣-٤٧٤هـ): هوسليان بن خلف بن سعد، نسبة إلى مدينة باحة بالأندلس. من كبار فقهاء المالكية. رحل إلى المشرق (١٣ سنة)، ثم عاد إلى بلاده ونشر الفقه والحديث. ولي القضاء في بعض أنحاء الأندلس. من تصانيفه (الاستيفاء شرح الموطأ)؛ واختصره في (المتقي)؛ وله (شرح المدونة)؛ و(إحكام الفصول في أحكام الأصول). [الدبيح المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، لابن فرحون، ص ١٢٢، والأعلام ٣/ ١٨٦].

(٣) انظر كلامه فيه، ص ٨، ط ٢، دار الغرب الإسلامي - بيروت. بتحقيق عبد المجيد تركي. ومما قال الباجي: وهذا العلم من أرفع العلوم قدراً وأعظمها شأنًا؛ لأنه السبيل إلى معرفة الاستدلال وتمييز الحق من المحال.. الخ

(٤) انظر بحثه المذكور، في أبحاث ندوة الإمارات ج ١ ص ٥٠٦.

الجواب عندي: أنه لا يمكن اعتبارها منه أبداً، لعدة أسباب:

١- لو عُدَّتْ كُلُّ مناظرة بين فقيهين أو عالَمين في مسألة أو مسائل، اجتهداً جماعياً، لكان معظم الفقه الإسلامي أو أكثره يُعدُّ ثمرة اجتهد جماعي؛ لأنه قلَّ وجود باب من أبواب الفقه أو مسألة من مسائله، إلّا وحدث فيها حوار أو مناظرة على ممر التاريخ الإسلامي.

ولكن ماذا كانت النتيجة في الغالب؟ كانت أن بقي كل فقيه وعالم مناظر على رأيه ومذهبه، فأين الاجتهاد الجماعي الذي يقرب من الإجماع؟!

٢- إنَّ المناظرة تتم دوماً بين اثنين فقط، ويندر أن يشترك فيها أكثر من اثنين. فأين عنصر الجماعية في هذا الاجتهاد، إذا صح اعتبار المناظرة اجتهداً؟!

٣- في الحوارات والمناظرات غالباً ما تكون غاية كل مناظر أن يثبت رأيه أو مذهبه، ويتنصر له بكل ما أوتي من قوة.

أما غاية المتحاورين في جماعة الاجتهاد الجماعي التوصل ما أمكن إلى رأي واحد، بالإجماع أو بالأغلبية.

فأين هذه من تلك؟!

لهذه الأسباب وغيرها، لا يمكن عدَّ الحوار والمناظرة في ذاتها اجتهداً جماعياً، وإنما هي إحدى وسائله.

ولعل الدكتور أبو الأجفان أدرك هذه الفروق بينهما، فتجده يستدرك لنفسه، في ختام الفقرة عنده، فيقول: «ولئن كانت المناظرات يغلب عليها عنصر المناصرة؛ فإنها من الوسائل الناجحة للتدريب على الاجتهاد بنوعيه»^(١).

ب. التشاور:

كتب الدكتور أبو الأجفان، يبيّن مراده بالتشاور، فقال: «ونعني به توقف بعض العلماء في بعض المسائل، مما يحفزهم إلى سؤال أقرانهم عنها لمعرفة آرائهم فيها، ولمقارنة تلك الآراء بما قد يكون بدا لهم فيها»^(٢).

(١) المصدر السابق، ج ١ ص ٥٠٧.

(٢) المصدر السابق، ج ١ ص ٥٠٧.

ثم قال في بيان حالين لهذا التشاور: «وقد يقتصر المستشار على فقهاء بلده، وقد يتجاوزهم إلى من اشتهر من فقهاء بلدان معينة.

ومن رأيناه يكتب غيره للاستشارة أبو محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني^(١)، فقد كان يرسل الشيخ أبا العباس عبد الله بن أحمد التونسي المعروف بالأبياني^(٢) (ت: ٣٥٢هـ)^(٣). أما بيانه لمعنى «التشاور» فهو مقبول في الجملة؛ لأنني أعتقد أنه لا يقصد به وضع مصطلح دقيق منضبط^(٤).

ولكنه لم يأت بمثال واحد يبين صلة هذا التشاور بالاجتهاد الجماعي الذي يمثل له. واكتفى في هذا الموضوع بذكر استشارة القيرواني للأبياني، ثم أتى بنص يشي على الأبياني، في علمه ودينه.

بيد أنه في مبحث آخر بعنوان (خطة الشورى في المجال القضائي)^(٥) بين أهمية الشورى في مجال القضاء، وأن القضاء خُطّة - وظيفة - مُهمّة، يُسندُها الخلفاء إلى ذوي الكفاءة من الفقهاء.

ولكن الكفاءة العلمية عند القاضي لا تكفي وحدها، لتحقيق العدل والنزاهة والدُربة على تنزيل الأحكام المناسبة على قضاياها، فاحتاج الأمر إلى الشورى بين القاضي وغيره. ولذلك كان الحرص في بلاد المغرب، وخاصة الأندلس، على أن يتولى القاضي المشورة في الأحكام المناسبة للقضايا، حتى يصدر عن رأي مشترك واجتهاد جماعي يباعد بين القاضي وبين احتمال الخطأ، وبينه وبين اتهامه بالجور أو المغالاة^(٦).

(١) ابن أبي زيد القيرواني (٣١٠ - ٣٨٦هـ): عبد الله بن عبد الرحمن: فقيه، مفسر، من أعيان القيروان. كان إمام المالكية في عصره. يلقب بقطب المذهب وبمالك الأصغر. من تصانيفه: (كتاب النوادر والزيادات)؛ و(مختصر المدونة)؛ و(كتاب الرسالة). [شذرات الذهب ٣/ ١٣١، ومعجم المؤلفين ٦/ ٧٣].

(٢) الأبياني، عبد الله بن أحمد التونسي (ت: ٣٥٢هـ = ٩٦٣م): فقيه مالكي. روى عنه جماعة. وصنف (مسائل السهارة في البيوع - خ)، في خزانة الرباط (٣٣ ك). [الأعلام ٤/ ٦٦].

(٣) المصدر السابق، نفسه.

(٤) سيأتي مبحث مطوّل في الفصل القادم لبيان صلة الاجتهاد الجماعي بالشورى واعتماده عليها، والتفريق بين دلالات الألفاظ: «الشورى» و«الاستشارة» و«التشاور».

(٥) المصدر نفسه، ج ١ ص ٥٢٢ - ٥٢٦.

(٦) المصدر السابق، ج ١ ص ٥٢٣.

ج- الفتاوى المتعددة في المسألة الواحدة:

قال الدكتور أبو الأجفان: «وذلك بأن يوجّه السؤال عن مسألة معينة إلى أكثر من مفتٍ، كما سئل أبو الحسن اللّخمي^(١) (ت: ٤٧٨هـ) وعبد الحميد الصائغ^(٢) والإمام المازري^(٣) عن طهارة الزيت إذا وقعت فيه فأرة؟... فكان لكل منهم تفصيل في ذلك»^(٤). أقول: إنّ تفسير الدكتور للمراد بالفتاوى المتعددة غير سديد باعتباره مثلاً للاجتهاد الجماعي؛ فتوجيه السؤال إلى أفراد المفتين، وإجابة كل واحد عنه بجواب مختلف عن جواب صاحبه، كما في المثال الذي ذكره، لا يدل على الاجتهاد الجماعي، وإنما هو فردي.

ويعود الدكتور إلى المعنى الصحيح للفتاوى الجماعية، وإن تعددت في المسألة الواحدة فيقول: «وقد تتولى الجواب جماعة فقهاء بلد ما. وهذا الصنف احتفظت لنا كتب الفتاوى بالكثير منه. وقد ساق الفقيه المغربي المهدي الوزاني^(٥) نازلة أفتى فيها مع فقهاء فاس بما عارضه فيه طلبة مراکش، وهي أنّ امرأة دَمَتْ على امرأة أخرى فسمّتها، ألقت لها السم في طعام، فأثبتت بينة أنّ المتهمّة لم تكن تُلقَب باللقب الذي أعلنته القتيلة (قبل موتها)، وأنها لم تصل لذلك المكان. يقول الوزاني: (أجبت مع جماعة المفتين بفاس بأنّ هذه التدمية-الالتهام

(١) أبو الحسن اللّخمي، علي بن محمد الربيعي: فقيه مالكي، له معرفة بالأدب والحديث. قيرواني الأصل. صنف كتباً مفيدة. من كتبه تعليق كبير على المدونة اسمه (التبصرة)، أورد فيه آراء خرج بها عن المذهب.

[الديباج المذهب ص ٢٠٣، وفيه: وفاته سنة ٤٩٨هـ]، والأعلام، للزركلي ١٤٨/٣

(٢) ابن الصائغ، عبد الحميد بن محمد، الهروي، القيرواني (؟ - ٤٨٦هـ): فقيه مالكي، تفقه بأبي حفص العطار، وبابن محرز، وأبي إسحاق التونسي، وغيرهم. وبه تفقه الإمام المازري، وأبو علي حسان البربري، وأبو الحسن الحوفي، وغيرهم. له تعليق مهم على المدونة. [شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد بن محمد مخلوف ص ١١٦، والديباج المذهب ص ١٥٩]

(٣) المازري، محمد بن علي بن عمر التميمي (٤٥٣-٥٣٦هـ): فقيه أصولي، لقّب بالإمام. قال صاحب الديباج: كان آخر المشتغلين من شيوخ إفريقية بتحقيق الفقه ورثة الاجتهاد، ولم يكن في عصره للمالكية أفقه منه، ولا أقوم لمذهبهم منه. له (إيضاح المحصول في برهان الأصول، للجويني)؛ وشرح (التلقين) لعبد الوهاب، في عشر مجلدات. [الديباج المذهب ص ٢٧٩، ووفيات الأعيان ٢٨٥/٤، ومعجم المؤلفين ٣٢/١١]

(٤) أبحاث ندوة الإمارات ج ١ ص ٥٠٨.

(٥) المهدي الوزاني، محمد المهدي بن محمد (١٢٦٦-١٣٤٢هـ = ١٨٥٠-١٩٢٣م): مفتي فاس وفقهها في عصره. من المالكية. مولده بوزان ووفاته بفاس. له كتب؛ منها (المعيار الجديد) ويعرف بالنوازل الجديدة الكبرى، في أحد عشر جزءاً، و(المنح السامية من النوازل الفقهية) أربعة أجزاء، ويعرف بنوازل الوزاني، ورسالة في (الرد على الشيخ محمد عبده) في مسألة التوسل، وغير ذلك. [الأعلام، ١١٤/٧]

بالدم وهو القتل - باطلة... فسرحها القاضي من السجن، فأخذت نسخة من الحكم والفتاوى، وذهبت بها للسلطان بمراكش، فعرض ذلك على طلبة مراكش، فحكموا بردها إلى السجن حتى يُستبرأ أمرها) فأجابهم الوزاني مفصلاً في الرد عليهم تفصيلاً ضافياً عارض الأدلة الداعمة لاتجاهه»^(١).

وهذا مثال جيد للاجتهاد الجماعي، ولكن من جهة الوزاني وجماعة المفتين بمدينة فاس. وليس من جهة طلبة مراكش؛ لأنه لا يعتبر اجتهداهم وهم لا زالوا طلبة، ولم يبلغوا رتبة الاجتهاد. اللهم إلا أن يكون لفظ الطلبة يطلق على الفقهاء عندهم. وقد أورد بعد ذلك مثالين آخرين للفتاوى الجماعية المتعددة في المسألة الواحدة، أكتفي بتسجيل أهمهما هنا.

«إنها قضية طريفة نالت حظاً من عناية فقهاء فاس وتونس وتداولوا النظر فيها، واستشار بعضهم أشياخه فيها وشغلت الناس؛ لأنها تمس بشرف الأسرة، وهي قضية صحة نكاح المرأة التي يُهرَّب بها دون موافقة أهلها»^(٢)، فقد أثبت العَلَمِي^(٣) (من أعيان القرن ١٢ هـ) أنّ مبدأ سد الذرائع يقتضي ترجيح قول ضعيف في المذهب، بتأييد التحريم بينهما قطعاً للفساد، وذكر أنّ جمهوراً من المفتين قالوا بذلك، وردّ على المعارضين في بحث مطوّل، يدل على اجتهاد جماعي واضح في شأن الفتوى التي تقطع هذا المنكر...»^(٤).

د. فتاوى أهل بلاد (معينة):

ويقصد بها الدكتور أبو الأجفان الفتاوى المنسوبة إلى علماء بلدة معينة أو إلى أهل قطر بعينه. وهي كثيرة في كتب النوازل الفقهية.

(١) المصدر السابق، نفسه.

(٢) وهي التي تسمى في عرفنا الحاضر بالخطيفة. وعند بعض الشعوب الإسلامية، غير العربية، عادة غريبة مشابهة للخطيفة، عند كل زواج، ولكن باتفاق سابق، فلا ينال الزوج زوجته إلا بالخطف. وليس لها مستند شرعي. والله أعلم.

(٣) العَلَمِي، علي بن عيسى الشفشاوني. له (نوازل العلمي)، مخطوط في الخزنة العامة بالرباط. [كما ذكر الدكتور مسفر بن علي القحطاني، في ملحق المخطوطات في النوازل والفتاوى، من رسالته للدكتوراه (منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة) ص ٧٣٧، ط ١ دار الأندلس الخضراء - جُدّة، ودار ابن حزم - بيروت].

(٤) المصدر السابق، ص ٥٠٩.

وذكر مثالا للنوع الأول - المنسوب إلى علماء بلدة - فتوى لشيخ قرطبة أوردها أبو المطرف، عبد الرحمن بن قاسم الشعبي المالقي^(١)، في شأن امرأة ادّعت أن رجلاً اختدعها وافتضها، وشهد عند القاضي أن الرجل من أهل الطهارة والحالة الحسنة. وتنص الفتوى على أن المرأة تُجلد حدّ الفرية ثمانين، وتُجلد لإقرارها بالزنى مئة سوط.

ومن النوع الثاني - فتوى أهل إقليم - إفتاء فقهاء الأندلس فيمن كثرت إذاية لسانه لقيروانيّين، أن يُخرج من المسجد، قياساً على أكل الثوم. ومنه أجوبة لقيروانيّين وأندلسيين في الطلاق الثلاث. ومنه أجوبة لقيروانيّين ومغاربة وأندلسيين في ضمان السماسرة^(٢).

وهذه الأمثلة تشبه ما ذكرته في المطلب السابق، عند أهل المشرق كنسبة القول أو الفتوى إلى علماء بخارى أو إقليم خراسان أو فقهاء بغداد أو فقهاء الحجاز.

وهي نوع مقبول من أنواع الاجتهاد الجماعي، وإن كنت لا أستطيع الجزم بأن الحكم الذي نسب إلى علماء البلدة أو الإقليم قد تم نتيجة مشاور بينهم في مجلس خاص، وهو أحد ركني الاجتهاد الجماعي، أو كان الحكم نتيجة توافق بين أقوالهم، أو كان نتيجة رضا وتسليم بقول أعلمهم؟!.

هـ. الاستئناس بفتوى عالم آخر:

يقول الدكتور أبو الأجفان: «وما يؤكد أهمية الاجتهاد الجماعي، ما كان يعلن عنه من فتاوى أخرى تدعم اتجاههم، وتؤيد ما ذهبوا إليه، ويكون ذلك اجتهاداً جماعياً غير مقصود، ويتجلى ذلك على سبيل المثال عند أبي القاسم البرزلي القيرواني^(٣) (ت: ٨٤١ هـ) في

(١) أبو المطرف الشعبي، عبد الرحمن بن قاسم (ت: ٤٩٩ هـ = ١١٠٦ م): قاضي مالقة (بالأندلس). كانت تدور عليه الفتيا بقطره أيام حياته. وكان يذهب إلى الاجتهاد. له (مجموع) في الأحكام. [فوات الوفيات، للكتبي ١/ ٢٥٧ - ٢٦٠، وحلي القاهرة ٣٥٢، الأعلام ٣/ ٣٢٣].

(٢) المصدر السابق، ص ٥١٠.

(٣) البرزلي القيرواني، القاسم بن أحمد بن محمد (٧٤١ - ٨٤١ هـ): من أئمة المالكية بتونس في عصره، وُصف بشيخ الإسلام. قدم القاهرة حاجاً فأخذ عنه بعض أهلها، وسكن تونس وانتهت إليه الفتوى فيها. من تصانيفه (جامع مسائل الأحكام مما نزل من القضايا للمفتين والحكام)، وله ديوان كبير في الفقه. [الضوء اللامع، للسخاوي ١١/ ١٣٣، والأعلام ٦/ ٦٠، وشجرة النور الزكية، لمخلف ص ٢٤٥]

النازلة الآتية، التي لحّصها البوسعيدي^(١)، فقال: (قال البرزلي: نزلت مسألة ببعض أصحابنا وهو مفت، وشاركني فيها بعد أن أفتى فيها ووافقت فتياه فتياي وقياسه قياسي، وهو أن رجلاً حلف ألا يساكن أختانه فجاءت وليمة عندهم، فجاءت زوجته لحضورها فأقامت تنتظرها مدة طويلة)؛ لأنها كانت تتعذر وتتأخر حتى أقيمت بعد فترة، كان فيها الرجل وزوجته يساكنان الأختان، فأفتى البرزلي وقرينه المفتي الثاني بأنه لا حنث، وقاساها على مسألة المسافر ببلد وهو في كل وقت يروم الخروج للسفر، ولم ينو الإقامة، فإنه يقصر، ما لم يجزم بإقامة أربعة أيام^(٢).

وهذا المثال هو - كما قال الدكتور - اجتهاد جماعي غير مقصود.

ولا يمكن اعتباره اجتهاداً جماعياً بالمعنى الاصطلاحي الذي تقرر سابقاً، لسببين؛ الأول: أن الذي أفتى في النازلة اثنان فقط وهما ليسا جماعة. الثاني: لم يتم التشاور بينهما فيها والاتفاق في الرأي قبل إفتاء السائل، وإنما حصل توافق بينهما فيما بعد. والحسن في مثل هذه الوقائع حرص المفتي على الاستئناس بآراء المفتين الآخرين، ليطمئن على صحة فتواه.

و. التأليف في موضوع مُعيّن:

يوضح لنا الدكتور أبو الأجفان مراده بهذا المظهر؛ فيقول: «كان الخلاف في بعض القضايا، التي يشترك في الاجتهاد فيها مجموعة من الفقهاء، يحفز بعضهم إلى تأليف رسالة أو كتاب في الرد على معارضه ودعم رأيه ومناصرته، وفي المكتبة الفقهية الغربية مجموعة من هذا الصنف تزكي الثروة الفقهية التي أثمرها الاجتهاد الجماعي.

(١) البوسعيدي، أحمد بن علي الهشتوكي (٩٧٠-١٠٤٦هـ): عالم بالحديث وتاريخ رجاله. من قبيلة هشتوكه بالمغرب. نزل فاس وتوفي بها. من كتبه: (بذل المناصحة-خ) و(الزلفى في فضائل الشرفاء)، و(مجموعة نوازل-خ)، أي فتاوي. - وربما كانت هي المنقول عنها هنا. [الأعلام، ١/ ١٨١].

(٢) أبحاث الندوة ج ١ ص ٥١٠. [نقل أبو الأجفان هذا المثال عن مختصر البرزلي، وهو مخطوط، ورقة ٥٢].

نذكر على سبيل المثال: تأليف أبي عبد الله عظم (الجد)^(١) الموسوم بـ (إعلام الأعلام بمباني الأحكام)، يرد فيه على قاضي حكم بسقوط نفقة زوجة بالتقادم، مؤكداً أن هذا الحق لا يسقط، مورداً من الأدلة والنصوص الفقهية ما يفند ما ذهب إليه القاضي، ويدعم رأيه^(٢).

أما هذا المثال - وأمثلة أخرى ذكرها - فينطبق على تفسيره للعنوان الذي وضعه تماماً. ولكن هل يصح بنحو ما أن يُضمّ هذا العمل - التأليف في الرد على الآخرين - إلى أسرة الاجتهاد الجماعي؟!

ولو صحّ عدّ كتابة الرسائل والبحوث وغيرها - في موضوع بحثه آخرون من قبل - اجتهاداً جماعياً، لكان كل الفقه الإسلامي - من أوله إلى آخره - قد تمّ باجتهاد جماعي؛ لأنّ كله ردود لعلماء على علماء مخالفين في الرأي، وتفنيد لأدلة بعضهم بعضاً.

والسر في ابتعاد الدكتور كثيراً عن مفهوم الاجتهاد الجماعي هنا، انطلاقه من وجهة نظره التي عرضتها وناقشتها في شرحي للتعريف المختار، وخلاصتها: أنه يرى أن كل اجتهاد غير فردي فهو اجتهاد جماعي، سواء أكان مقصوداً أم غير مقصود، تم التوصل إلى رأي واحد أو بقيت الآراء مختلفة.

وهذا توسيع لمعنى الاجتهاد الجماعي تضعيع به معالمة وحدوده، ويهدم أركانه، ومن أهمها الاجتماع للتشاور بعد البحث والنظر في المسألة المعروضة.

ز - المجالس القضائية:

قال الدكتور أبو الأجفان: «وحرصاً من الحكام والأمراء على عدم استبداد القاضي بحكمه في القضية المعروضة، تمّ إنشاء مجلس شورى القضاء، من فقهاء ذوي كفاءة في العلم والفتوى، يستشيرهم القاضي ويحضرهم في مجالسه. وبذلك أصبحت المجالس القضائية في الغرب الإسلامي مجالاً لاجتهاد جماعي، غايته البحث عن الحكم المناسب

(١) ابن عظم، محمد بن أحمد بن عيسى، أبو عبد الله، القيرواني (ت: بعد ٨٨٩ هـ): فقيه تونسي. من كتبه "مرشد الحكام" و"مواهب العرفان"، وغيرها. [شجرة النور الزكية ص ٢٥٩، والضوء اللامع ٧ / ١٦]. ولعله المقصود هنا؛ لأنني لم أجد ترجمة لعظم. والله أعلم.

(٢) أبحاث الندوة ج ١ ص ٥١١.

للقضايا. وقد كانت لطبقة المشاورين - وخاصة في الأندلس - قيمة واعتبار، وعمد الكثير منهم إلى التأليف في الأحكام. كما جمع بعض المصنفين ما أفتى به في النوازل وأشير به في القضايا، مثل أبي الأصبغ عيسى بن سهيل القرطبي^(١) في نوازل^(٢).

وأقول: لا شك أن ما يقوم به مجلس شورى القضاء، بالتشاور مع القاضي في القضايا المعروضة للوصول إلى أعدل الأحكام بشأنها، يُعدُّ من أهم المظاهر التي يتجلى فيها الاجتهاد الجماعي إذا توافرت شروطه، بأن يكون أعضاؤه من أهل الاجتهاد، وأن تعطى لهم الحرية الكاملة في بحث القضايا والتعبير عن آرائهم، ثم يكون للقاضي حق الاختيار والترجيح بينها؛ لأن القاضي نائب عن الحاكم. وكما يجب على الحاكم أن يستشير - فيما يشكل عليه - في حل المنازعات وفي إنزال العقوبات، يجب على القاضي كذلك.

ولم يورد الدكتور أبو الأجفان أمثلة محددة على الشورى في المجالس القضائية، هنا. وترك ذلك لمبحث آخر يتحدث فيه عن (خطة الشورى في المجال القضائية)^(٣).

ح. المجالس السلطانية:

وفيها يكون مظهرُ اجتهاد جماعي، إذا عرض السلطان قضية للنظر في حكمها الشرعي، إذ كانت لبعض السلاطين مجالس تنعقد بانتظام أو عند الحاجة، تسمع فيها آراء العلماء فيما يثار من المسائل^(٤).

ثم أفرد الدكتور أبو الأجفان مبحثاً خاصاً لهذه المجالس بعنوان (مجالس الاجتهاد الجماعي بدعوة السلطان)، وبينها في ثلاث فقرات منفصلة، الأولى للمجالس التونسية، والثانية للمجالس المغربية، والثالثة للمجالس الأندلسية.

(١) أبو الأصبغ، عيسى بن سهل بن عبد الله، الأسدي القرطبي القُرطبي (٤١٣ - ٤٨٦ هـ): قاضي غرناطة. له كتاب "الإعلام بنوازل الأحكام - خ" في الفتاوى وغيرها، مجلد ضخيم، في خزانة الرباط (٨٦ أوقاف). [شجرة النور الزكية، ص ١٢٢، الإعلام، للزركلي ١٠٣/٥].

(٢) انظر أبحاث الندوة ج ١ ص ٥١٢.

(٣) المصدر نفسه، ج ١ ص ٥٢٢. ٥٢٦. وقد تقدم، في المبحث السابق، الحديث عن اجتهاد قضاة الجماعة ومجالس الشورى، في الأندلس.

(٤) المصدر نفسه، ج ١ ص ٥١٢.

أما المجالس الأندلسية فقد سبق الحديث عنها في مبحث (الاجتهاد الجماعي في عصر الأئمة المجتهدين)؛ لأن أكثرها كان في تلك الفترة.

ويبقى اختصار ما ذكره في المجالس التونسية والمغربية، لمناسبتها لموضوع هذا المطلب (مظاهر الاجتهاد الجماعي والدعوة إليه في المغرب الإسلامي في عصور الاجتهاد المقيّد).
ففي المجالس التونسية، قال: «لعل أهم المجالس هي التي عرفها العهد الحفصي^(١)، وتحدث عنها المؤرّخ روبر بارنشفيك^(٢) فذكر أنّ السلطان كان يعقدها أسبوعياً، ويدعو لها كبار الفقهاء من قضاة ومفتين، يبحثون المسائل المعضلة التي يعرضها السلطان، مثل مسألة وقف الفقيه الإمام محمد بن عرفة^(٣) على الحرمين؛ فقد عرضها الأمير أبو فارس على مجالس العلماء، فاقترحوا حلولاً مختلفة اختار منها الأمير إرسال محاصيل بيع ثلثي الوقف إلى الحرمين»^(٤).

«وفي العهد الحسيني^(٥) بتونس، نجد مجلساً شرعياً كان أهله من المدعوين للموافقة على عهد الأمان، الذي ينصّ على التسوية بين الناس وعلى حقوقهم، وكان ذلك في عهد

(١) العهد الحفصي: بنو حفص أو الحفصيون هم أسرة من البربر في شالي إفريقية، حكمت فيه نيّفاً وثلاثة قرون (٦٢٦-٩٨١هـ / ١٢٢٨-١٥٧٤م) جدّها الأعلى هو الشيخ أبو حفص، عمر بن يحيى الهنتائي، من أوائل بناء مجد الموحّدين. وكان من أعظم أمرائها أبو العباس وترتبه السادس عشر (٧٧٢-٧٩٦هـ) أعاد للأسرة الحفصية هيبتها ومكانتها في النفوس بعد ضعف، بفضل كفاياته العقلية والوجدانية وحزمه الرفيق. وجاء بعده ابنه أبو فارس (٧٩٦-٨٣٧) الذي نهض بمهمة أبيه وأكملها بذكاء واهتم بالعلوم والآداب والفنون، وازدهرت الدولة في عهده، واكتسب شهرة واسعة. [انظر: دائرة المعارف الإسلامية، تأليف أ. جي. بريل، ترجمة نخبة من أساتذة الجامعات المصرية والعربية، ج ١٢ ص ٣٥٩١، ص ٣٦٠٦-٣٦٠٨، ط ١، مركز الشارقة للإبداع الفكري].

(٢) روبر بارنشفيك - تاريخ إفريقية في العهد الحفصي ج ٢ ص ١٤٣، ترجمة حمادي الساحلي، ط دار الغرب الإسلامي - بيروت - ١٩٨٨م، وانظر موقع: www.islamonline.net/Arabic/history

(٣) محمد بن عرفة الورغمي (٧١٦-٨٠٣هـ): إمام تونس وعالمها وخطيبها ومفتيها. كان من فقهاء المالكية، تصدى للدرس بجامعة تونس وانتفع به خلق كثير. من تصانيفه: (المبسوط) في الفقه، سبعة مجلدات، و(الحدود) في التعريفات الفقهية. [الدبيح المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب ص ٣٣٧، والأعلام، للزركلي ٧/ ٢٧٢]

(٤) المصدر نفسه، ص ٥١٥-٥١٦.

(٥) العهد الحسيني: دولة الحسينية في بلاد تونس حكمت ما بين (١٧٠٥-١٩٥٧م)، أي إلى حين إعلان الجمهورية التونسية. وكان رأس هذه الدولة الحسين بن علي، وكان أمراؤها يلقبون بالبايات، ويتبعون السلطان العثماني، مع شبه استقلال في الحكم. والباي محمد باشا الذي أصدر عهد الأمان حكم ما بين (١٨٥٥-١٨٥٩). [انظر تفصيل أخبار هذا العهد في دائرة المعارف الإسلامية، ج ١١ ص ٣٤٣٠-٣٤٣٥]

المشير محمد باشا باي، وقد قرئ عهد الأمان على المجلس وعلى أعيان الدولة، وحصلت الموافقة عليه سنة ١٢٧٤هـ = ١٨٥٧م^(١).

أقول: لئن كان المثال الأول تظهر فيه علامات الاجتهاد الجماعي إلى حد كبير، فإن المثال الثاني لا ينطبق عليه وصف الاجتهاد الجماعي أبداً؛ لأن المجلس الشرعي لم يضع عهد الأمان بعد البحث والمناقشة والتشاور، وإنما دُعي من قبل الحاكم لسماعه وإقراره فأين اجتهادهم؟!

ثم أورد الدكتور ثلاثة أمثلة أخرى لهذه المجالس، يتضح فيها الاجتهاد الجماعي بنحو بارز، وهي شبيهة بالمثال الأول.

وفي بيان المجالس المغربية، قال: «في العهد المريني^(٢) بالمغرب الأقصى اشتهرت مجالس الأمير أبي الحسن (٧٣١-٧٥١هـ)، وكانت تضم نخبة فقهاء المغرب، وكان أبو الحسن عالماً، ميالاً إلى أهل هذه المجالس يذاكرهم ويألف لهم، وعندما انتقل إلى تونس سحب مجلسه، فأتاح الفرصة لعلماء تونس أن يستفيدوا من أعضاء مجلسه.

وفي العهد العلوي^(٣) اشتهرت المجالس العلمية التي ينظمها المولى إسماعيل، وفيها يتم استفتاء الفقهاء فيبدون الآراء ويعرفون بالأحكام الشرعية التي قد تعارض بعض قوانين الدولة، وفيها يحتدم النقاش أحياناً.

(١) المصدر نفسه، ص ٥١٦.

(٢) العهد المريني: بنو مرين هم فرع من بربر زناتة، دفعهم العرب الهلالية غرباً إلى هضبة وهران وإلى وادي مولوية الأوسط. دخلوا أول الأمر في خدمة الموحدين، ثم تحولوا ضدهم. نجح قائدهم أبو يحيى (٦٤١-٦٥٦هـ) في الاستيلاء على فاس ومكناس والرباط وسجلماسة. ونجحوا في عهد السلطان أبي الحسن بإسقاط تلمسان سنة (٧٤٨هـ). وفي عهدهم تطورت الحياة الثقافية والفنية في المغرب، واجتذب أمراؤهم الشعراء ورجال الأدب والقانون إلى بلاطهم. واختار المرينيون (فاس) عاصمة لهم، وبنوا فيها قصوراً ومساجد ومدارس. وقد اختفى المرينيون من على مسرح الأحداث سنة (٨٦٩هـ / ١٤٦٥م) بعد اغتيال آخر سلاطينهم على يد أحد الأدارسة الأشراف. [انظر: دائرة المعارف الإسلامية، مجلد (٢٩) ص ٨٩٢٢، ٨٩٢٤].

(٣) العهد العلوي: المقصود به عهد الأشراف العلويين في المغرب الأقصى. قدم العلويون - وهم من سلالة الحسن بن علي بن أبي طالب - من الجزيرة العربية في أواخر القرن السابع الهجري، وعاشوا فترة طويلة بعيدين عن السياسة، وفي النصف الثاني من القرن الحادي عشر الهجري تمكنوا من الوصول إلى الحكم بعد اضطرابات في الدولة السعدية. وكان من أقوى حكامهم مولاي إسماعيل (١٠٨٢-١١٣٩هـ). [انظر: دائرة المعارف الإسلامية، مجلد (٢٣) ص ٦٩١٤-٦٩١٧]. ولا زال حكمهم مستمراً إلى اليوم.

ومن القضايا التي تم فيها الاجتهاد الجماعي لأعضاء تلك المجالس، نذكر:

١- هدم سارية منسوبة إلى الولي عبد القادر الجيلاني^(١) بالقرويين في إطار مقاومة البدع؛ لأن الناس يعتبرونها خلوة ويتبركون بها، وقد أجمع المجلس على هدمها وصدرت فتوى بذلك، وطبق الحكم سنة (١١٠٤هـ).

وفي عهد السلطان الحسن الأول، وبالتحديد في سنة (١٣٠٣هـ = ١٨٨٦م)، استشار السلطان المجلس العلمي، في الترخيص لتجار دول أجنبية في استيراد مواد من المغرب، كان تصديرها إليهم محظوراً، استدعى الأمر عقد عدة جلسات، دُون فيها الجواب بالموافقة.

٢- وفي عهد الحسن الأول أيضاً، عرضت قضية أخرى على الاجتهاد الجماعي المغربي، وهي قضية التجارة في الأعشاب المخدرة، وبعد انعقاد جلسات تناولت الموضوع، صدرت فتوى المنع بالإجماع مدعومة بالأدلة الشرعية، فأصدر الأمير أمره بمنع المتاجرة، وإحراق ما جمع لديه منها، وحدد الكمية التي يسمح للأجانب بجلبها منها لأنفسهم خاصة^(٢). هذه الأمثلة كلها يظهر فيها الاجتهاد الجماعي واضحاً، ولا تعليق عليها.

المدرک الثالث - أشهر الدعوات إلى تنظيم الاجتهاد الجماعي في المغرب الإسلامي :

كانت المظاهر الثمانية السابقة، التي أوردها الأستاذ الدكتور محمد بن الهادي أبو الأجفان، نماذج عملية للاجتهاد الجماعي، تقترب كثيراً أو قليلاً من مفهومه الاصطلاحي.

(١) الجيلاني، عبد القادر بن موسى بن عبد الله الحسني (٤٧١ - ٥٦١هـ): مؤسس الطريقة القادرية. من كبار الزهاد والمتصوفين. برع في أساليب الوعظ، وتفقه، وسمع الحديث، وقرأ الأدب، واشتهر. وكان يأكل من عمل يده. وتصدّر للتدريس والإفتاء في بغداد سنة ٥٢٨هـ. وتوفي بها. له كتب، منها "الغنية لطالبي طريق الحق" و"الفتح الرباني" و"الفيوضات الربانية"، وغيرها. [النجوم الزاهرة، لابن تغري بردي ٣٧١/٥، وفوات الوفيات ٢/٢، وشذرات الذهب ٤/١٩٨، والكامل لابن الأثير ١١/١٢١]

(٢) انظر هذه الأمثلة وغيرها في بحث الدكتور أبو الأجفان، ضمن أبحاث ندوة الإمارات ج ١ ص ٥١٧ - ٥١٩. وهو ينقلها من مصادرها الأصلية، مثل: تاريخ الدولتين الموحدة والحفصية، لأبي عبد الله الزركشي، المجالس العلمية السلطانية، لأسية البلغشي، ط وزارة الأوقاف بالمغرب، الاستقصاء، للناصر، ط دار الكتاب بالدار البيضاء، ولم أتكن من الرجوع إليها.

ولكن هل وُجدت دعوات صريحة من بعض الفقهاء والعلماء، في المغرب الإسلامي، في العصور المتأخرة؛ تدعو إلى تحقيق الاجتهاد الجماعي، وإلى تنظيمه في مؤسسة رسمية، بخطوات محددة.

سجّل لنا الدكتور أبو الأجفان ستة مقترحات مهمة، ثلاثة منها لعلماء تونسيين وثلاثة لعلماء مغاربة، في القرون الهجرية الأخيرة، من الحادي عشر وحتى الرابع عشر. أختار هنا الثلاثة الأقدم منها، لمناسبتها لهذا العصر - عصر الاجتهاد المقيّد -، وأرجئ الثلاثة الأحدث للمبحث القادم - بؤادر الاجتهاد الجماعي في العصر الحاضر -؛ لأن أصحابها عاشوا في القرن الهجري المنصرم - الرابع عشر - وبعضهم أدرك أول مجمع فقهي، وهو مجمع البحوث الإسلامية في الأزهر.

أولاً- اقترح العالم الفقيه المغربي عبد الله بن محمد العياشي السجلّاسي^(١):

وخلاصته: الدعوة إلى التقريب بين المذاهب الأربعة، ووضع منهج محدد لاختيار جماعة من فقهاء كل مذهب، تجتهد في تتبع الفروع داخله واختيار المشهور منها، ثم يختار منها جميعها ما يُحمل الناس على تطبيقه، لتفادي التعصب المذهبي والاختلاف المذموم. وقد نقل الدكتور أبو الأجفان نص كلام العياشي السجلّاسي^(٢). وأسجله هنا بتمامه لوضوحه ودقته، مع كونه دعوة مبكرة - قبل أربعة قرون تقريباً - في العصر الذي يُعدُّ أكثر ظلاماً وتعصباً وتقليداً!

« يقول العالم الفقيه السجلّاسي - رحمه الله -: (كنتُ أودُّ أن الله قيّض لهذه الأمة من يجمع أربعة من محققي علماء كل مذهب من هذه المذاهب الأربعة الموجودة، ويختار لكل واحد جماعة من أهل مذهبه يستعين بهم في المطالعة وتحقيق ما يشكل عليه من فروع

(١) العياشي، عبد الله بن محمد بن أبي بكر (١٠٣٧ - ١٠٩٠ هـ = ١٦٢٧ - ١٦٧٩ م): فاضل، من أهل فاس. نسبته إلى آل عياش (قبيلة من البربر تناخم أرضها الصحراء، من أحواز سجلماسة). قام برحلة دوّنها في كتابه "الرحلة العياشية - ط" في مجلدين، وله "إظهار المنة على المشرّين بالجنة - خ" و"منظومة في البيوع" وشرحها، و"تنبيه ذوي الهمم العالية على الزهد في الدنيا الفانية"، وغيرها. [الأعلام، للزركلي ١٢٩/٤]

(٢) المصدر السابق، ج ١ ص ٥٣٣ - ٥٣٤.

الديانات^(١)، فيأمروا الأربعة بالاجتماع في محل واحد في وقت مخصوص من ليل أو نهار، بقصد تأليف أبواب في فروع الفقه، ويتخذ لهم كُتّاباً مَهرة يستعينون بهم. وتُجرى على الجميع الجرايات، ما يكون سبباً لفرار بالهم لما هم بصده. وبعد مراجعة كل واحد منهم مع أصحابه ما يحتاج إليه من كتب مذهبه في المحل الذي يؤلفون فيه؛ يجتمعون فيتبعون فروع الديانات الجزئية من أول مسألة مدونة في الفقه على قدر طاقتهم إلى آخرها، فيذكر كل واحد مشهور مذهبه في كل نازلة، فإذا علموا مشهور المذاهب في كل مسألة مسألة، نظر من تصدى للكتابة والتأليف عندهم إلى المسائل المتفق عليها بينهم فأثبتها، ولا يحكي شيئاً من الخلاف فيها، ثم المسائل المختلف فيها؛ يقتصر فيها على قول ثلاثة منهم، إن اجتمعوا، ويحذف قول الرابع، ثم إن قال اثنان بقول، جعلها ذات قولين مشهورين، ثم إن تباينت آراؤهم في النازلة - وهو قليل - حكاهما كلها بلا تشهير، وتكون مسألة خلاف، أو يقدم منها ما كان مستنداً إلى كتاب، ثم ما استند إلى سنة، ثم ما استند إلى أثر صحابي قوي، ثم ما أخذ من الاجتهاد. فإذا أُلّف الديوان على هذا الوصف، وحمل الناس على أتباعه كان أقرب لضبط الانتشار^(٢) الواقع الآن، وكثرة الخلاف الواقع بين أهل المذاهب والتعصبات الفاحشة المؤدية إلى تضليل بعضهم بعضاً، فإنما الاختلاف إنما كان رحمة، حين كانت القلوب سالمة، والأرض بالعلماء المحققين عامرة فيحملون الخلاف بينهم على أحسن محامله، ويمجد العامي من أهل كل مذهب في كل قطر من الأقطار من يقتدي به في دينه... فلو قُدّر وجود مثل هذا الكتاب وحمل الناس عليه لكان شبه تغيير في الملة مع ما فيه من الصلاح» اهـ.

يمتاز هذا الاقتراح بأمور كثيرة، أهمها برأيي:

- ١ - تحديد خطوات هذا العمل الجماعي بدقة، مع بيان آلية تنفيذها.
- ٢ - عدم اقتصاره على مذهب واحد.
- ٣ - التأكيد على التقنين الذي يصرف الناس عن البلبلة والخلاف.

(١) المقصود فروع الشريعة، من عبادات ومعاملات وأحوال شخصية، وغيرها؛ لأن الدين واحد. وسيأتي ما يدل على ذلك، من كلامه.

(٢) لعل المراد بالانتشار هو التفريق والاختلاف، كما يفهم من سياق الكلام.

وأرى أن اقتراحه قد نُقِذَ في عصرنا، ولكن بطرق مختلفة، وبعضها جهود فردية، مثل: الفقه على المذاهب الأربعة، للشيخ عبد الرحمن الجزيري المصري^(١)، والفقه الإسلامي وأدلته، لأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، وموسوعة الإجماع للقاضي الأستاذ سعدي أبو جيب، وغيرها. وكذلك الموسوعات الفقهية، وأهمها الموسوعة الفقهية الكويتية. ويختصار: إنه اقتراح جدير بالاعتبار، كلما أُريد وضعُ تشريع مستمدٍّ من أحكام الشريعة الإسلامية وفقهها.

ثانياً- اقتراح الأديب المؤرخ المستشار أحمد بن أبي الضياف العوني التونسي^(٢): وقد تفرَّغ للتأليف في آخر حياته، وله كتاب (إتحاف أهل الزمان بأخبار تونس وعهد الأمان)، وفيه اقتراحه.

وقد بيّنه الدكتور أبو الأجفان بقوله: «عندما تأسس بتونس مجلس الشورى، الموسوم بالمجلس الأكبر، المنبثق عن قانون عهد الأمان الذي أصدره المشير محمد باشا باي^(٣)، لم يكن فيه واحد من علماء الشريعة، فأبدى ابن أبي الضياف أسفه لذلك، واعتبر ذلك تخلياً عن المسؤولية من العلماء ومحاسبون عليها... وهو يؤكد أن الحاجة إلى الاجتهاد الجماعي للعلماء في نطاق هذا المجلس حاجة أكيدة؛ لأن الشريعة جاءت لمصالح الدنيا والدين»^(٤). والملاحظ أن هذا الاقتراح ليس فيه خطة معينة للاجتهاد الجماعي، وإنما مجرد دعوة إليه لسد الفراغ الحاصل في مجلس الشورى.

(١) الجزيري، عبد الرحمن بن محمد عوض (١٢٩٩ - ١٣٦٠ هـ = ١٨٨٢ - ١٩٤١ م): فقيه، من علماء الأزهر. ولد بجزيرة شندويل (مركز سوهاج) بمصر. له كتب، منها (الفقه على المذاهب الأربعة) أربعة أجزاء، شاركته لجنة من العلماء في تأليف الجزء الأول منه، وانفرد في تأليف بقيته، و(توضيح العقائد) في علم التوحيد، و(أدلة اليقين) في الرد على بعض المبشرين، وغيرها. [الأعلام، ١ / ٣٣٤]

(٢) أحمد بن أبي الضياف، التونسي (١٢١٩ - ١٢٩١ هـ = ١٨٠٤ - ١٨٧٤ م): وزير، مؤرخ، أديب. من مؤلفاته: إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، في أربع مجلدات، وله نظم حسن. [البغدادى، إسماعيل باشا، هدية العارفين ١ / ١٩٠، الزركلي، الأعلام ١ / ١٣٨]

(٣) محمد باشا باي، محمد بن حسين بن محمود (١٢٢٦ - ١٢٧٦ هـ = ١٨١١ - ١٨٥٩ م): أمير تونس. ولد فيها، وبويع بإمارتها سنة (١٢٧١ هـ)، ومُجِدت سيرته إلى أن توفي. كان عهده عهد رخاء. وكان شجاعاً حازماً مولعاً بدقائق الصنائع. وهو أول من أدخل (المطبعة) إلى الديار التونسية، وأول من ضرب السكة باسمه من الذهب والفضة والنحاس، وجعل اسم السلطان العثماني في أحد الوجهين. [الأعلام، ٦ / ١٠٤]

(٤) المصدر السابق، ج ١ ص ٥٣٥، وهو مستقى من كتاب إتحاف الزمان المذكور.

وهي دعوة طيبة، وفي مكانها. وتدل على شجاعته في الحق وإخلاصه للدين، مع أنه لم يكن من الفقهاء.

ثالثاً- اقترح الشيخ أبي الحسن علي بن سليمان البوجمعي^(١)، المغربي:

« جاء اقتراحه في رسالة ألفها، ووجهها إلى العلماء والمشايع والملوك تضمنت اقتراح توحيد المذاهب التشريعية وتوحيد الاتجاهات الصوفية في مذهب واحد، رأياً للصدع الذي أحدثه تعدد المذاهب والفرق، مع التعصب المقيت والتهارج والتشاحن. وذلك بتكوين لجنة من أهل الفقه وأهل التصوف تجتهد اجتهاداً جماعياً، ويتبنى الملوك نتائج اجتهادها بعد أن يكونوا قد عيّنوا المجتهدين بمراعاة شروط فيهم، مع كونهم من المذاهب الأربعة، بحيث يجتهد أهل كل مذهب ويؤلفون تأليفاً فيه التوحيد لمذهبهم، وينالون النفقة من السلطان الذي يتتبعون إلى ولايته^(٢) ».

واضح أن اقتراحه هذا شبيه باقتراح الغياشي السجلماسي شهباً كبيراً، من غير تفصيل، وربما كان مستفاداً منه. ولكن يزيد عليه بالدعوة إلى توحيد الفرق الصوفية أيضاً. ولكن البوجمعي حدّد مدة أربع سنين لتنفيذ مشروعه، تبدأ من سنة (١٢٨٣هـ)، ودعا الملوك إلى الإنفاق على المتفرغين لإنجازه.

وجعل من أهداف هذا العمل - إلى جانب توحيد التشريعات - الاتفاق على إمام للمذاهب والطرق تتوافر فيه الشروط ويحكم له بالأفضلية^(٣).

وهو أمر واجب؛ لأن اختيار الإمام من مهام أهل الحل والعقد، وهم أنفسهم أهل الاجتهاد الجماعي.

(١) البوجمعي، علي بن سليمان الدمناتي (١٢٣٤-١٣٠٦هـ = ١٨١٩-١٨٨٨م): فقيه، من أعلام المغاربة. من كتبه:

(أجل مساند على الرحمن - ط) في التراجم، بداهة ترجمة نفسه، و(لسان المحدث - خ) في لغة الحديث، وغيرهما.

[الأعلام، ١٠٤/٥]

(٢) المصدر السابق، ج ١ ص ٥٣٦. وهو بدوره أخذ عن بحث الدكتور أحمد التوفيق، من ضمن أبحاث كتاب (في

النهضة والتراكم)، ص ٢٥٧ فما بعد. ط دار توبقال للنشر، الدار البيضاء: ١٩٨٦. والدكتور التوفيق يحلل رسالة

البوجمعي تحليلاً ضافياً.

(٣) المصدر نفسه.

وأرجّح أن استخدام عبارة (اجتهاد جماعي)، من كلام الدكتور أبو الأجفان، وليست من كلام العياشي نفسه، لعدم شيوع استخدامها في تلك الفترة، وإنما هي من ابتكارات عصرنا، والله أعلم.



المبحث السادس

بوابر العودة إلى الاجتهاد الجماعي في العصر الحاضر

يأتي الحديث هنا، عن بوابر ظهور الاجتهاد الجماعي من جديد في هذا العصر، استكمالاً للدراسة التاريخية التي بدأت من أول الفصل، مستعرضة حال الاجتهاد الجماعي عبر العصور التشريعية قوة وضعفاً، لإبراز أهميته؛ لأنني وجدته يقوى ويتضح كلما كان المسلمون راغبين في الوحدة، حريصين عليها، ويضعف وتضيع معالمه كلما خبت روح الجماعة والتآزر والترابط بينهم.

ويكون الكلام في هذا المبحث مجملاً عاماً^(١)؛ لأن التفسير والتخصيص سيأتي في الباب الثالث، الذي سيخصص لمؤسسات الاجتهاد الجماعي في عصرنا الحاضر، بسبب كثرتها وتنوعها وازديادها باطراد.

وإذا كنت قد رجّحت في المبحث السابق اعتبار (مجلة الأحكام العدلية العثمانية) تتبع عصور الاجتهاد المقيّد - وليس العصر الحاضر -؛ فلأنها لم تعد حاضرة من حيث العمل بها، ولأنها اجتهاد جماعي مقصور على تقنين الأحكام، ومقتصر فقط على المذهب الحنفي، كما رأينا.

إذا كان الأمر كذلك؛ فإن روح العمل الجماعي الذي قامت عليه المجلة، وفكرة التطوير والتحديث في أسلوب عرض الفقه الإسلامي، التي دفعت إليه، ليواكب تطورات العصر في سنّ القوانين المدنية، ويسهل رجوع القضاة والمحامين وجمهور المثقفين إليها عند الحاجة؛ كان له أثر كبير في إيقاظ الهمم، وتوسيع الآفاق، عند كثير من علماء الشريعة الإسلامية في بداية هذا العصر، الذي جاء يحمل تباشير نهضة تشريعية فقهية حديثة على أيديهم، نتيجة لما حدث في حياة البشرية عامّة، وفي حياة المسلمين خاصّة، من تطورات وتحولات في جميع المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتربوية والقضائية وغيرها، وفي كافة مناحي الحياة وجنبااتها. إذ تغيّر كل ما يحيط بالإنسان، ولم يبق إلا ما يولد

(١) لذلك لم أقسمه إلى مطالب، كباقي المباحث.

عليه بأصل الخِلقة التي فطره الله عليها؛ لأنّ (كلّ مولود يولد على الفطرة...) ^(١) كما أخبرنا رسولنا ﷺ.

وحتى فطرة الإنسان يمكن أن تتأثر بالعواصف والمؤثرات الخارجية، كما جاء في تنمة الحديث الشريف؛ (فأبواه يهودانه أو يُنصرّانه أو يمجّسانه).

ولا يستطيع أحد ضبط بداية هذا العصر بشهر أو بسنة بعينها على وجه التحديد، ولا سيما أنّ الأمر يتعلق بشأن حضاري أو فكري؛ لأنّ الفكر وتأثيره الحضاري لا ينشأ فجأة، ولا يُحدثه شخص بمفرده، بل تتقدمه أسباب ثم تتلوّه نتائج بعد مدة تدريجياً، كما هو الشأن، مثلاً، بظهور الإسلام ثم انتشاره عقيدة وشرعة وأخلاقاً؛ فإنّ ذلك احتاج إلى ربع قرن تقريباً.

وقد رأينا في بداية المبحث السابق اختلاف وجهات نظر العلماء المعاصرين في تقسيم أدوار تاريخ الفقه والتشريع الإسلامي وفي تسمياتها أحياناً، بعد اتفاقهم على الأطر والخصائص العامة فيها.

ويمكن الاستئناس بالتقسيم العام لتاريخ البشرية، بالنسبة للعصر الحديث، لما له من تأثير غير مباشر على التاريخ السياسي والتشريعي لبلدان العالم الإسلامي.

أما بالنسبة للتقسيم العام لتاريخ البشرية، فإنّ العصر الحديث يبدأ بفتح القسطنطينية عام (١٤٥٣ م) على يد الخليفة العثماني الشاب محمد الفاتح، رحمه الله.

ولعل سقوط القسطنطينية بيد المسلمين - كما يسميه الغربيون وأتباعهم - كان صدمةً قوية للغرب جعلته يصحو صحوه لم يعرف النوم بعدها حتى الآن. وإن كانت الصحوه عنده قد ظهرت بوادرها قبل ذلك بزمان.

وليس تاريخ الغرب هو الذي يعنينا هنا، ولكن التحوّلات والثورات التي حدثت في أوروبا، والنهضة العلمية القوية فيها، انعكست آثارها على العالم كله، ومنه العالم الإسلامي، وإنّ كان ذلك ببطء شديد حتى أواخر القرن الثامن عشر الميلادي، ثم بدأ

(١) الحديث بتمامه أخرجه البخاري برقم (١٣١٩)، كتاب (الجنائز) باب (ما قيل في أولاد المشركين)، وأخرجه أيضاً أحمد والترمذي وأبو داود، كلهم عن أبي هريرة، رضي الله عنه.

يتسارع بعد حملة (نابليون بونابرت) على مصر سنة (١٧٩٨م)، وزيادة الاتصال بين الشرق والغرب، في السلم والحرب.

وبعد أن انتشرت المطابع في الغرب ثم الشرق، وازدادت وسائل الاتصال والتواصل، نوعاً وكمّاً وسرعة، وكل هذا يتم على أيدي غير المسلمين في الغالب الأعمّ، والمسلمون في غفلة، معرضون عن كل بحث واكتشاف وتصنيع، وتزداد الهوة بينهم وبين ما يتمنون من رفعة وعزة ومجد حضاري كالذي كان لهم؛ بدأت نفوس طُلعة^(١)، غُرى على دينها وأمتها وفقهها، تفكر في الإصلاح والتجديد، ولا سيما أن مبدأ التجديد متأصل لدى المسلمين، أخذاً من حديث الرسول الأمين -عليه الصلاة والسلام-: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِئَةِ سَنَةٍ مَنْ يَجِدُّ لَهَا دِينَهَا﴾^(٢).

والتجديد في الأمور المعنوية لا يعني أبداً هدم كل ما مضى وبدء بناء جديد، كما هو الحال في الماديات، وإنما يعني الكشف عن الأصول الثابتة، الراسخة كالجبال، والحفاظ عليها وتقويتها، ثم النظر في الفروع والانتقاء منها بحسب الحاجة والمصلحة العامة للمسلمين، وكذلك التحوير والتطوير فيها شكلاً ومضموناً، بما يتفق ومقاصد الشريعة العامة، ويلبي حاجات الزمن، المتطورة دوماً المتغيرة أبداً، دون إخلال.

وسأكتفي في هذا البحث باستعراض أهم الدعوات العامة إلى إيجاد الاجتهاد الجماعي وتنفيذه بصورة منظمة عملية.

وأقتصر فيه على الدعوات التي سبقت إنشاء مجمع البحوث الإسلامية، في الأزهر، بمصر، لأترك المجال لتفصيل الكلام عن إنشائه وما تلاه من مجامع فقهية، واستمرار دعوات تنظيمه حتى وقتنا الحاضر، إلى الباب الثالث.

(١) في حديث الحسن رضي الله عنه "إن هذه الأنفس طُلعة...". الطُلعة بضم الهاء وفتح اللام: الكثيرة التطلع إلى الشيء... الخ [النهاية في غريب الحديث ج ٣ ص ١٣٣، وانظر: لسان العرب، ج ٨ ص ٢٣٧].

(٢) أخرجه أبو داود بقرن (٤٢٩١) في كتاب الملاحم، باب (ما يذكر في قرن المائة) والحاكم في المستدرک، في كتاب الفتن والملاحم، ج ٤ ص ٥٢٢، عن أبي هريرة، وهو حديث صحيح، صححه جمع من الأئمة. وأخرجه أيضاً البيهقي في معرفة السنن والآثار، والطبراني في الأوسط، والخطيب في تاريخه، وغيرهم. [انظر تخريج الحديث وذكر رواياته في كتاب (التجديد في الفكر الإسلامي) للدكتور عدنان محمد أمامة، ص ٥١ - ٥٤، ط ١ دار ابن حزم للنشر والتوزيع].

والسبب في جعل إحداث مجمع البحوث حداً فاصلاً - وربما كان جعل الحرب العالمية الثانية، أكثر مناسبة، لما أحدثته من تغييرات في حياة البشرية - أنه أول مجمع فقهي رسمي يعتمد مبدأ الاجتهاد الجماعي.

وكذلك ربط تطور الاجتهاد بحدث من جنسه أولى من ربطه بحدث سياسي أو عسكري.

ومتابعة لدعوات الاجتهاد الجماعي وتنظيمه التي أوردتها وناقشتها في المبحث السابق، أبدأ هنا بباقي المقترحات^(١)، التي أوردتها الدكتور محمد بن الهادي أبو الأجفان، في المغرب الإسلامي.

أولاً. اقترح الشيخ محمد بن الحسن الحَجَوِّي الثعالبي الفاسي^(٢):

«خلاصة اقتراحه: الدعوة إلى توحيد الأقوال في المذهب المالكي في البلاد المغربية، لتكون مرجعاً للمحاكم للوصول إلى الحق وصيانه وأن هذا الواجب ينبغي أن تقوم به وزارة العدل، وتنقذه ثلثة من المجتهدين اجتهداً جماعياً، ويكون ذلك ضامناً لاستعادة قوة الفقه، دارئاً لضعفه وهرمه المُفْضِيْن إلى الفساد»^(٣).

وفي هذا يقول: «فلو أن العلماء المالكية رَتَقُوا هذا الفَتَى، وحرَّروا كتاباً يُقْتَى به وتُصان به الحقوق؛ لقاموا بواجب عيني، ويكون من جماعة تتعاون عليه، لا فرد، فإنه إنما يزيد قولاً آخر يخالفه فيه غيره، ولا يسلم له خصومه. وهذا أول ما يجب على وزارة العدلية القيام به، ودفع مفسده. وكل هذا من أسباب هرم الفقه، ومن أسباب ضياع الثقة بالمحاكم الشرعية الإسلامية، فما أحوج محاكمنا إلى التجديد والنظام، وما أحوجنا إلى قضاة ومفتين عدول

(١) تقدم عرض ثلاثة منها، وهنا ثلاثة أخرى. وسبب فصلها في المبحثين هو العامل الزمني فحسب، فتلك متقدمة وهذه متأخرة.

(٢) الحجوي (١٢٩١-١٣٧٦هـ): كان الحجوي - رحمه الله - من أهل العلم والحُكْم بالمغرب، أخذ العلم بجامع القرويين، ثم درس فيه، وعيّن سفيراً بالجزائر، وولي وزارة العدل، ثم وزارة المعارف، في عهد الحماية الفرنسية. من أشهر تأليفه كتابه (الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي)، وهو من أهم كتب تاريخ التشريع الإسلامي وأقدمها في العصر الحديث. [انظر ترجمته في: الأعلام، ج ١ ص ٩٦، ومعجم المؤلفين ج ٩ ص ١٨٧]. وقد ترجم الحجوي لنفسه في القسم الرابع الأخير من كتابه المذكور، ج ٢ ص ٣٧٦-٣٩٠.

(٣) انظر: أبحاث ندوة الإمارات ج ١ ص ٥٣٨، بحث الدكتور أبو الأجفان (الاجتهاد الجماعي في تونس والمغرب والأندلس).

نزهاء مهذبين تهذيباً دينياً ودنياً، يقومون بالقسط وتحصل بهم ضمانات الحقوق، وتكون لهم أفكار واسعة، ومدارك مطابقة لمقتضى عصرهم»^(١).

ويلاحظ على دعوة الحجوي هذه ما يأتي:

١ - أنها تقصر هذا العمل الجماعي على المذهب المالكي.

٢ - ومجالها محدود بوضع تشريعات للمحاكم، لمنع الخصومات في الآراء. ولذلك نجده أناط هذا الواجب بوزارة العدل. وليست شاملة للمذاهب كلها كما رأينا في اقتراحه السجل الماسي والبو جمعوي، في المبحث السابق.

وتمتاز دعوته بأنها إصلاحية تنويرية تدعو إلى تحمل القضاة والمفتين مسؤولياتهم بقوة وأمانة، مع سعة الفهم، ومراعاة ظروف العصر.

وهذه دعوة مطلوبة أبداً، في كل عصر، بالنسبة للمسلمين.

وقد كانت دعوته هذه في الفترة نفسها التي علت فيها صيحات الإصلاح في الأزهر، منذ عهد الشيخ محمد عبده وتلاميذه، ثم الشيخ مصطفى المراغي. وربما كان متأثراً بهذه الصيحات.

ثانياً - اقترح الشيخ المفتي المالكي محمد العزيز، ابن الوزير يوسف جعيط، التونسي^(٢):

ويتمثل اقتراحه في تقنين فقهي تُختار فصوله باجتهاد جماعي من رصيد فقه المذهب المالكي والحنفي. وقد شرع في إنجاز الخطوة الأولى لمشروعه. فأعد لائحة (الأحكام الشرعية) اعتماداً على المذهبين، ثم استصدر أمراً علياً في جمع لجنة لمناقشة اللائحة واختيار الأليق لكل مسألة من أحد المذهبين، وقد صدر الأمر العلي بتكوينها سنة (١٩٤٩م) ... وهو إذ ذاك وزير العدل، وكانت اللجنة برئاسة، وتركبت من الحكام الشرعيين (القضاة) ورؤساء المحاكم العدليين والمدرسين وغيرهم ... وقد انعقدت جلسات للمداولة ودراسة

(١) الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، ج ٢ ص ٤١، ط المكتبة العلمية - المدينة المنورة.

(٢) محمد العزيز جعيط (١٣٠٣ - ١٣٨٩ هـ = ١٨٨٦ - ١٩٧٠ م): من علماء تونس. كان شيخ الإسلام للمذهب المالكي في بلده. وأصبح وزيراً للعدلية، فمفتياً عاماً، وله عناية بالحديث. من مؤلفاته: «الطريقة المرضية في الإجراءات الشرعية على مذهب المالكية». [الأعلام، ج ٦ ص ٢٦٨]. وقد أعد محمد بو زغبة رسالة جامعية للدكتوراه، موضوعها (الشيخ محمد العزيز جعيط: حياته وفقهه) من المعهد الأعلى لأصول الدين بتونس، سنة ١٩٩٦ م. [ذكرها الدكتور أبو الأيمان]

المسائل الفقهية من المذهبين، ثم تحرير الصيغة النهائية للمسألة مع الأخذ بما اتفق عليه المذهبان والترجيح عند الاختلاف.

ولئن عرف الاقتراح خطوات في طريق الإنجاز، حيث أتمت اللجنة قسم الأحوال الشخصية، وصاغته في ثلاثمائة مادة؛ فإنّ صعوبات نجمت، وآل الأمر إلى عدم المصادقة على هذا القسم، وإلى تجمّد المشروع وحفظه بأرشفة وزارة العدل^(١). ويلاحظ على هذا الاقتراح ما يأتي:

١. أضاف المذهب الحنفي إلى المالكي، لأنها المذهبان المنتشران في بلاد المغرب، مع الغلبة للمذهب المالكي. وهو أمر حسن.

٢. أنه كالاقتراحات السابقة: اجتهاد جماعي في مجال التقنين، ولا يتطرق للاجتهاد لمستجدات العصر.

٣. لا يضع شروطاً محددة لمن سيقوم بهذا العمل، وإنما أشرك فيه القضاة ورؤساء المحاكم والوكلاء العاملين في وزارة العدل والمدرسين..

ويمتاز هذا الاقتراح بأنّ مُقترحه (الشيخ جعيط) سعى إليه بنفسه، واستصدر به أمراً رئاسياً، وبأشركه بنفسه فتولى رئاسة اللجنة، وسار في مشروعه خطوات، وتمّ تنفيذ قسم منه.

بينما رأينا المقترحات السابقة نظرية، لم تنفذ؛ لأن أصحابها لم يقوموا بها بأنفسهم.

ثالثاً. دعوة واقتراح العلامة محمد الطاهر بن محمد بن عاشور التونسي^(٢):

إنّ الشيخ محمد الطاهر بن عاشور من أشهر الداعين إلى تحقيق الاجتهاد الجماعي وتنظيمه في هذا العصر في خطة واضحة محددة، وقد جاءت دعوته في غير ما موضع من

(١) انظر: أبحاث ندوة الإمارات ج ١ ص ٥٣٩ - ٥٤٠، بحث الدكتور محمد بن الهادي أبو الأجفان.

(٢) ابن عاشور (١٢٩٦ - ١٣٩٤ هـ = ١٨٧٩ - ١٩٧٣ م): نشأ في بيئة علمية، ودرس بجامع الزيتونة، فتلقى عن أعلام عصره بتونس، وتأثر بالحركة الإصلاحية الأفغانية - نسبة إلى جمال الدين الأفغاني بمصر - وناصرها. ودرّس بجامع الزيتونة عدة كتب أدبية وشرعية. وكان له دور مهم في إصلاح التعليم بالزيتونة. وله عدة مؤلفات في العلوم الإسلامية، وفتاوى ورسائل فقهية، وتفسير شهير موسوم بـ «التحرير والتنوير». ومن أشهر مؤلفاته كتابه «مقاصد الشريعة الإسلامية». [انظر ترجمته في: الأعلام ج ٣ ص ١٧٣، وتراجم المؤلفين التونسيين، لابن محفوظ ج ٣ ص ٣٠٤ - ٣٠٩]

كتاباته، في الجرائد والكتب. وقد رأينا في ترجمته تأثيره بالحركة الإصلاحية بمصر، والتي كان من آثارها إصلاح نظام الأزهر وإنشاء مجمع البحوث الإسلامية.

ولكن أرجح أن تكون دعوة الشيخ ابن عاشور سابقة لإنشاء المجمع، وإن كان قد عاش مدة بعد إنشائه. وما يدل على ذلك أمور؛ منها: أنه دَوّن آراءه لإصلاح التعليم في جامع الزيتونة في كتابه «أليس الصبح بقريب» الذي بدأ تأليفه في صيف سنة (١٩٠٢م)، وظل يراجع ويهذهبه في ثلاثة أصياف تالية حتى نضج، وهو أحد الكتب المهمة في مسيرة الإصلاح الإسلامي ومعركته في العصر الحديث^(١).

وجهود ابن عاشور لإصلاح التعليم الزيتوني، لم تأت من فراغ، وليست منقطعة عما سبقها من محاولات، ولم يكن أفقه محدوداً ومحصوراً في جامع الزيتونة. بل جاءت في سياق حركة الإصلاح التي سرت في تونس وفي العالم الإسلامي عامة، منذ منتصف العقد الخامس من القرن التاسع عشر الميلادي^(٢).

ومنها أن كتابه «مقاصد الشريعة الإسلامية» -الذي أوضح فيه خطة الاجتهاد الجماعي، كما سيأتي النقل عنه-، كانت طبعته الأولى سنة (١٩٤٦م)، أي قبل نشوء مجمع البحوث بخمس عشرة سنة.

ومنها أنه لا يذكر في أي من كتاباته شيئاً عن عمل مجمع البحوث الإسلامية، لا موافقة ولا معارضة، مما يدل على أن كلامه كان سابقاً. والله أعلم.

وبعد هذا التعريف الموجز بالعلامة ابن عاشور وجهوده الإصلاحية في نظام التعليم الشرعي، آتي إلى اقتراحاته في تنظيم الاجتهاد للمسائل الطارئة، ليكون جماعياً يقوم به فريق من العلماء المؤهلين لذلك.

وقد عرض مقترحاته في مواطن عدة من كتاباته ومؤلفاته، وأكتفي بموضعين مهمين منها؛ أحدهما جاء في تفسيره «التنوير والتحرير»، والآخر في «مقاصد الشريعة الإسلامية».

(١) انظر: ما كتبه محمد الطاهر الميساوي «الشيخ محمد الطاهر بن عاشور والمشروع الذي لم يكتمل» وهو دراسته حول كتاب «مقاصد الشريعة الإسلامية»، وهي مطبوعة في أوله، ص ٢٩، ٣٠، ط ٢ دار النفائس - عمان.

(٢) المصدر السابق؛ مقاصد الشريعة جزء الدراسة والتحقيق، للميساوي، ص ٣١.

أما الموضع الأول فجاء في سياق تفسيره لآية تحريم الربا، من سورة آل عمران^(١):
 فبعد أن بيّن حكمة تحريم الربا، أشار إلى ما كان عليه المسلمون من قوة مالية أغنتهم
 عن المعاملات الربوية، وإلى ما أصبحوا عليه من الضعف الذي أحوجهم إلى غيرهم في
 الاقتصاد وغيره وصارت القوانين الربوية هي السائدة، وليس لهم مخلص إلا بقوانين مالية
 إسلامية، يصوغها مجمع تجتهد فيه جماعة الفقهاء، التي أمرها الله بالنظر للتفقه في الدين.
 وهذا نص كلامه في بيانه؛ يقول -رحمه الله-: «لقد قضى المسلمون قروناً طويلة لم يروا
 أنفسهم محتاجين إلى التعامل بالربا، ولم تكن ثروتهم أيامئذ قاصرة عن ثروة بقية الأمم في
 العالم، أزمان كانت سيادة العالم بأيديهم، أو أزمان كانوا مستقلين بإدارة شؤونهم، فلما
 صارت سيادة العالم بيد أُمم غير إسلامية، وارتبط المسلمون بغيرهم في التجارة والمعاملة،
 وانتظمت سوق الثروة العالمية على قواعد القوانين التي لا تتحاشى الربا في المعاملات،
 ولا تعرف أساليب مواساة المسلمين؛ دُهِش المسلمون، وهم اليوم يتساءلون، وتحريم الربا
 في الآية صريح، وليس لما حرّمه الله مبيح. ولا مخلص من هذا المضيق إلا أن تجعل الدولة
 الإسلامية قوانين مالية تُبنى على أصول الشريعة في المصارف والبيوع وعقود المعاملات،
 المركبة من رؤوس الأموال وعمل العمال وحوالات الديون ومقاصّتها وبيعها، وهذا يقضي
 بإعمال أنظار علماء الشريعة والتدارس بينهم، في مجمع يحوي طائفة من كل فرقة كما أمر الله
 تعالى»^(٢).

يُلاحظ أنّ دعوته هنا مقصورة على الاجتهاد للمعاملات المالية، وغير بيّنة المعالم،
 واكتفى بذكر مجمع للفقهاء يتدارسون فيه المسائل.

ولكن خطته لتنفيذ الاجتهاد الجماعي جاءت موضحة في الموضع الثاني، عند كلامه
 عن واجب الاجتهاد في كتابه (المقاصد)^(٣). وأسجل هنا الفقرات المهمة من كلامه فيه.

يقول الشيخ ابن عاشور -رحمه الله-: «من أجل هذا كانت الأمة الإسلامية بحاجة إلى
 علماء أهل نظر سديد في فقه الشريعة، وتمكّن من معرفة مقاصدها، وخبرة بمواضع الحاجة

(١) وهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافاً مُضَاعَفاً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [الآية: ١٣].

(٢) تفسير التحرير والتنوير، ج ٤ ص ٨٧.

(٣) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٤٠٧ - ٤٠٩، ط ٢ دار النفائس، عمان.

في الأمة، ومقدرة على إمدادها بالمعالجة الشرعية لاستبقاء عظمتها، واسترفاء خروقتها، ووضع الهناء بمواضع النقب من أديمها^(١).

ثم يقول: فالاجتهاد فرض كفاية على الأمة بمقدار حاجة أقطارها وأحوالها. وقد أثمت الأمة بالتفريط فيه مع الاستطاعة ومكنة الأسباب والآلات.

ثم يقول: والتقصير في إيجاد الاجتهاد يظهر أثره في الأحوال التي ظهرت متغيرة عن الأحوال التي كانت في العصور التي كان فيها المجتهدون، والأحوال التي طرأت ولم يكن نظيرها معروفاً في تلك العصور، والأحوال التي ظهرت حاجة المسلمين فيها إلى العمل بعمل واحد، لا يناسبه ما هم عليه من اختلاف المذاهب. فهم بحاجة في الأقل إلى علماء يرجحون لهم العمل بقول بعض المذاهب المقتدى بها الآن بين المسلمين ليصد المسلمون عن عمل واحد.

ثم يقول - وهنا بيت القصيد -: وإن أقل ما يجب على العلماء في هذا العصر أن يتدثروا به من هذا الغرض العلمي أن يسعوا إلى جمع مجمع علمي يحضره أكبر العلماء بالعلوم الشرعية في كل قطر إسلامي على اختلاف مذاهب المسلمين في الأقطار، ويبسطوا بينهم حاجات الأمة، ويصدروا فيها عن وفاق فيما يتعين عمل الأمة عليه، ويُعلموا أقطار الإسلام بمقرراتهم، فلا أحسب أحداً ينصرف عن اتباعهم، ويعينوا يومئذ أسماء العلماء الذين يجدونهم قد بلغوا مرتبة الاجتهاد أو قاربوا.

وعلى العلماء أن يقيموا من بينهم أوثقهم علماً وأصدقهم نظراً في فهم الشريعة، فيشهدوا لهم بالتأهل للاجتهاد في الشريعة. ويتعين أن يكونوا قد جمعوا إلى العلم العدالة واتباع الشريعة لتكون أمانة العلم فيهم مستوفاة، ولا تتطرق إليهم الريبة في النصح للأمة». ولكن هذه الدعوات التي سبقت تباينت ما بين مضيّق يقتصر على مذهب أو مذهبين، وبين موسّع يشمل باقتراحه جميع المذاهب الأربعة، أو جميع المذاهب الإسلامية المشهورة الآن، كما رأينا عند ابن عاشور، وإن كان أكثرها مقتصرأ على الاجتهاد الجماعي في التقنين.

(١) الهناء: ضرب من الفطران، تُطلى به الإبل الجرباء. (وضع الهناء موضع النقب) مثل يضرب للإصلاح. [انظر:

لسان العرب، لابن منظور ج ١ ص ١٨٦ و ٦٨٩]

وأرى أنّ هذه الدعوات، وإن لم تثمر في حينها، فقد أثمرت كثيراً فيما بعد في النصف الثاني من القرن الرابع عشر الهجري فما بعد. فتواترت دعوات العلماء وتعالّت صيحاتهم في مصر أولاً، ثم في بلاد الشام، ثم في الجزيرة العربية، والسودان وباكستان، وغيرها، من بلاد المسلمين ومواطنهم، حتى كانت مؤسسات الاجتهاد الجماعي، التي سيأتي الكلام عنها مفصلاً في الباب الثالث الآتي.



الفصل الثاني

الإجماع والاجتهاد الجماعي والظوري

المبحث الأول: مفهوم الإجماع الأصولي وحجّيته

المبحث الثاني: أنواع الإجماع.

المبحث الثالث: الموازنة بين الإجماع وبين الاجتهاد الجماعي وتأصيل الاجتهاد الجماعي في التشريع.

المبحث الرابع: الاجتهاد الجماعي والشورى.

المبحث الخامس: أهداف الاجتهاد الجماعي وأغراضه.

المبحث السادس: مجالات الاجتهاد الجماعي.

تمهيد:

ما من قوم يجتمعون ليتدارسوا شأنًا من شؤونهم وأمرًا من أمور جماعتهم وأمتهم، إلا كانت رغبة العقلاء والحكماء فيهم أن تجتمع كلمتهم على قولٍ واحدٍ لا يخالف فيه أحد منهم.

وإنه لشعورٌ جميلٌ، وفرحةٌ عارمةٌ، أن ترى الجماعة التي تنتمي إليها تصل إلى رأيٍ موّحدٍ في موقفٍ من المواقف، بعد التشاور بين أعضائها، أيًا كانت هذه الجماعة، صغيرةً أو كبيرةً، طلابَ صفٍ في مدرسةٍ أو فريقًا يباري غيره، أو أسرةً أو حيًا أو بلدةً أو مؤسسةً علميةً، أو حزبًا سياسيًا، أو دولةً، أو منظمةً، أو أمةً بأجمعها.

ولكن يبقى هذا الاجتماع والإجماع على رأيٍ واحدٍ، في قضيةٍ واحدةٍ، أحلاماً وردية في أغلب الأحيان ومعظم الأحوال؛ لأنّ الاختلاف والتنازع من طبيعة البشر، إمّا في الحجة والبرهان، وإمّا في الأهواء والرغبات.

قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۖ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ ۖ﴾ [هود: ١١٨-١١٩]

وكلما كانت أعضاء الجماعة منسجمة فكراً وسلوكاً، كان احتمال الاتفاق والإجماع أكبر، وكلما كانوا مختلفين في منازعهم ومشاربهم، كانوا أبعد عن وحدة الصف والكلمة. ونجد النصوص القرآنية والأحاديث النبوية، تحتّ على الإجماع والرأي الواحد في مجال العقيدة، وفي المواقف من المخالفين فيها، وفي الأخلاق والسلوك العام، وتأمربه. وفي المقابل تفتح المجال لاختلاف الرأي في الفروع الفقهية والسلوك العملي، في أثناء التطبيق على آحاد الأفراد والحالات الخاصة، مع الترتيب في الاجتماع والتزام السواد الأعظم. والذي يُميّزنا هنا هو المجال الثاني، أي الفقه والتشريع العملي للحياة، الذي يسوغ فيه الاختلاف ويُستحبّ فيه الإجماع.

وعبارة (الاجتهاد الجماعي)، توحى الكلمة الأولى منها بالاختلاف، وتوحي الثانية بالاتفاق والإجماع. ولهذا كان من أغراض هذا الفصل تجلية ما بين الاجتهاد الجماعي والإجماع من صلات المودة والقربى غالباً، وجوانب القطيعة في بعض الأحيان.

ولا يمكن لباحث أن يكتب عن الاجتهاد الجماعي دون أن يأتي على بحث الإجماع الأصولي، باقتضاب أو إطناب؛ لأنّ بينهما من التقارب ما يصل إلى حد التطابق في بعض الحالات. وهذا تمهيد لتأصيل الاجتهاد الجماعي أصلاً تشريعياً.

ثم يأتي مبحث لبيان صلة الاجتهاد الجماعي بمبدأ الشورى في الإسلام.
ثم يأتي مبحث آخر لإيضاح الأهداف التي يحققها الاجتهاد الجماعي.
ويُختتم الفصل بمبحث لبيان مجالات الاجتهاد الجماعي، والواجب في كلّ منها.



المبحث الأول مفهوم الإجماع عند الأصوليين

وفيه مطلبان؛ الأول لبيان المفهوم، والثاني لبيان الحجية.

المطلب الأول - مفهوم الإجماع الأصولي:

أولاً - الإجماع في اللغة؛ يُطلق ويُقصد به أحد معنيين^(١):

الأول: العزم، فتقول: «أجمعتُ المسيرَ والأمرَ وأجمعتُ عليه، يتعدى بنفسه وبالحرف، عزمت عليه»^(٢). وتعديته بنفسه أفصح، وتؤيدها الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ﴾ [يونس: ٧١] وقوله: ﴿فَأَجْمِعُوا كَيْدَكُمْ﴾ [طه: ٦٤] وغيرهما. ومنه قوله -ﷺ-: ﴿لَا صِيَامَ لِمَنْ يَجْمَعُ الصِّيَامَ قَبْلَ الْفَجْرِ﴾ وله ألفاظٌ أخرى^(٣).
الثاني: الاتفاق، وبهذا المعنى يأتي الفعل متعدياً بالحرف فحسب، فنقول: أجمعوا على الأمر، إذا اتفقوا عليه. ويقال: أجمع المسلمون على كذا: اجتمعت آراؤهم عليه.
والمعنى الثاني هو المطلوب والمراد هنا، وسيأتي في التعريف الاصطلاحي. وهو محتاج إلى المعنى الأول، دون العكس.

ثانياً - الإجماع في الاصطلاح الفقهي الأصولي:

هناك تعريفات عدة للإجماع اصطلاحاً، أذكر هنا أشهرها، وأهم ما ورد عليها من النقد، ثم أضع تعريفاً أختاره من مجموعها.

(١) انظر: المفردات للراغب الأصفهاني ص ٢٠١ ط ١، دار القلم - دمشق، والتعريفات، للجرجاني ص ١٤، ط ١ دار الكتب العلمية، والمحصول، للرازي ج ٤ ص ١٩ - ٢٠، والإحكام، للآمدي ج ١ ص ١٥٢ - ١٥٣، ط ١ دار إحياء التراث العربي - بيروت، والبحر المحيط، للزركشي ج ٤، ص ٤٣٥ - ٤٣٦. ط ١ - الكويت.

(٢) المصباح المنير، مادة (جمع)، ج ١ ص ١٠٩.

(٣) أخرجه النسائي برقم (٢٣٣٨)، والدارقطني برقم (٢٢٤٠)، واللفظ لهما. وأخرجه الترمذي برقم (٧٣٠)، كلهم من حديث حفصة، رضي الله عنها. وانظر: التلخيص الحبير، لابن حجر ج ٦ ص ٢٠٤.

عرّف الغزالي الإجماع بأنه: اتفاق أمة محمد ﷺ - خاصةً، على أمر من الأمور الدينية^(١).

وانتقد بأنه يشمل جميع الأمة أي الخواص (المجتهدين) والعوام (غير المجتهدين). والعوام ليسوا أهلاً للنظر والاجتهاد، ولا عبرة بوافقهم ولا خلافهم، فكيف يُطلب منهم الاتفاق؟

وكذلك لم يقيّد الاتفاق بعصرٍ من العصور، فهذا يعني أنّ الإجماع لا يتمّ إلا يوم القيامة، انتظاراً لمن بقي من الأمة^(٢). ولكن يُستبعد أن يقصد الغزالي هذا الأمر. وعرّفه الفخر الرازي بقوله: «هو عبارة عن اتفاق أهل الحل والعقد، من أمة محمد ﷺ - على أمرٍ من الأمور»^(٣).

وهنا نجد أنه قد خصّ الاتفاق بأهل الحل والعقد وهم المجتهدون في الأحكام الشرعية، كما جاء في شرحه، وهذا صحيح.

ولكن لم يقيّده بعصرٍ من العصور، بل تركه مطلقاً، كالغزالي، ليشمل جميع الأعصار. وكذلك أطلق موضوع الاتفاق بقوله: (أمر من الأمور) ولم يقيّده بالدينية، كما فعل الغزالي. وذلك ليشمل العقليات واللغويات^(٤).

وأما شارح البزدوي^(٥) فقد اختار أنّ الإجماع في الشريعة «عبارة عن اتفاق المجتهدين من هذه الأمة في عصرٍ من العصور، على أمرٍ من الأمور»^(٦).

فنراه قيّده بعصرٍ من العصور، وهذا لا بدّ منه، كما سيأتي. وأطلق (الأمور) فلم يقيدها بالدينية أو الشرعية، كما فعل الرازي، وهذا غير مناسب؛ لأنّ المقصود هو الأحكام الشرعية. أما اللغويات والعقليات فيبحثها ويُجمع عليها أهل المعرفة والاختصاص بها.

(١) المستصفى، ج ١ ص ١٧٣، ط ٢ دار الكتب العلمية - بيروت.

(٢) كشف الأسرار، عبد العزيز البخاري ج ٣ ص ٤٢٤. ط ١ دار الكتاب العربي - بيروت.

(٣) المحصول، الرازي، ج ٤ ص ٢٠. ط ٢ مؤسسة الرسالة - بيروت.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) البزدوي، فخر الاسلام علي بن محمد بن الحسين، (٤٠٠ - ٤٨٢ هـ): كان إمام الحنفية بها وراء النهر. أصولي محدث مفسر. من تصانيفه: (المبسوط) أحد عشر مجلدة، و(كنز الوصول إلى معرفة الأصول) المعروف بأصول البزدوي. [الخواهر المغيبة ١/ ٣٧٢؛ ومعجم المؤلفين ١٩٢/٧].

(٦) كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري ج ٣ ص ٤٢٤.

وأما التعريف المختار: هو ما يجمع بين التعريفات السابقة، وأمثالها، دون ما اعترض عليها به أو انتقدت فيه. وهو: اتفاق المجتهدين من المسلمين، في عصر من العصور، بعد وفاة الرسول -ﷺ-، على حكم شرعي.

وهذا اختيار الأكثرين من العلماء قديماً وحديثاً، مع اختلاف يسير في بعض الألفاظ^(١).

ثالثاً- شرح التعريف المختار وبيان قيوده وضوابطه:

إنّ المتأمل في هذا التعريف يجد أنّ ركنه الذي يقوم عليه بناؤه هو (الاتفاق على حكم)، وما عداه قيودٌ وضوابطٌ؛ فكون الاتفاق من المجتهدين قيد لإخراج اتفاق من سواهم، وكون هؤلاء المجتهدين من المسلمين قيد آخر لإخراج اتفاق المجتهدين من الأمم السابقة على فرض وقوعه، وكذلك اتفاق غير المسلمين، بعد بعثة الرسول -ﷺ-، وأما كون هذا الاتفاق يتم في عصرٍ من العصور فضابطٌ يحدد زمان الاتفاق، لدفع توهم اشتراط اتفاق جميع مجتهدي الأمة في جميع العصور؛ لأنه يفضي إلى عدم انعقاد الإجماع أصلاً، تربصاً باستكمال اتفاق المجتهدين في آخر الحياة الدنيا، قرب قيام الساعة، حين لا يحتاج الناس للإجماع، بل للاجتماع والحشر والحساب.

وكذلك عبارة (بعد وفاة النبي ﷺ) قيد للزمان، لإخراج زمنه -ﷺ-؛ فإنه لا معنى لانعقاد الإجماع فيه، والوحي لا يزال يتنزل، وقد تتغير بعض الأحكام بالنسخ أو التخصيص أو التقييد.

ويأتي وصف الحكم بالشرعي قيداً لإخراج غير الشرعي، من العقليات واللغويات، أو العلوم الأخرى.

ومما سبق يتبين أنّ مدار التعريف على (الاتفاق)، ولذلك كان ركنه الأوحيد الذي يقوم به، كالعمود الأوسط في الفسطاط، وما عداه فقيود وضوابط، فلا بدّ من بيان ما يترتب عليه.

(١) انظر: التحرير لابن المهام بشرحه التقرير والتحجير لابن أمير الحاج ج ٣ ص ٨٠، دار الكتب العلمية، التعريفات للجرجاني ص ١٤، وعلم أصول الفقه لخلاف ص ٤٥، وأصول الفقه الإسلامي لأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي ج ١ ص ٤٩٠، وموسوعة الإجماع، أبو حبيب، ج ١ ص ٢٩، ط ٣، دار الفكر - دمشق.

فإذا أضيف الاتفاق إلى المجتهدين نتج عن ذلك أمورٌ أهمها:

الأول: أنه لا عبرة باتفاق غير المجتهدين، من العوام (المقلّدين) أو العلماء الذين لم يبلغوا رتبة الاجتهاد، على نحو ما بيّن في الباب الأول، من مراتب المجتهدين.

الثاني: أن لفظ (مجتهدين) المحلّ بال الاستغراقية، أو المضاف إلى الأمة، يفيد العموم، كما هو معلوم في أصول الفقه.

قال ابن قدامة^(١) - رحمه الله -: فإن قيل: قد يطلق اسم الكلّ على الأكثر، قلنا: هذا مجازٌ؛ لأن الجمع المعرّف حقيقةً في الاستغراق، ولهذا يصلح أن يقال: إنهم ليسوا كلّ المؤمنين، ولا يجوز التخصيص بالتحكم^(٢).

وفي اشتراط اتفاق الجميع أو قبول رأي الأكثر خلافٌ واسعٌ، سيأتي بيانه في أول المبحث الثاني (أنواع الإجماع).

الثالث: حتى يكون هناك اتفاق لا بد من أن يتعدّد المجتهد، فإذا لم يوجد إلا مجتهدٌ واحدٌ، لا يُعدّ قوله وحده إجماعاً؛ لعدم تحقق الاتفاق الذي يقتضي مشاركة غير واحد. ولكن هل يكفي عدد الاثنین؟

لم أجد تصريحاً للأصوليين في ذلك، وإنما تكلموا في قول الواحد إذا انفرد، فاعتبره بعضهم حجة، منهم الفخر الرازي^(٣)، ومنعه الجمهور؛ لأنه ليس اتفاقاً. وكذلك اختلفوا في اشتراط عدد التواتر في المُجمعين؛ فاشتراطه بعض الأصوليين، وهم الذين يرون أن دليل الإجماع هو العقل، والجمهور على عدم اشتراطه^(٤). أما الاثنان؛ فعبارة بعض الأصوليين تدل على الاكتفاء به^(٥).

(١) ابن قدامة المقدسي، موفّق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد (.... - ٦٢٠ هـ): من أهل جَمَاعِيل من قرى نابلس بفلسطين. خرج من بلده صغيراً مع عمه، عندما ابتليت بالصلبيين، واستقر بدمشق، واشترك مع صلاح الدين في محاربة الصليبيين. رحل في طلب العلم إلى بغداد أربع سنين، ثم عاد إلى دمشق. من تصانيفه: (المغني في الفقه شرح مختصر الخزرجي) عشر مجلدات، و(الكافي)، و(المقنع) و(العمدة). وله في الأصول (روضة الناظر). [ذيل طبقات الحنابلة، لابن رجب ص ١٣٣-١٤٦، والأعلام، للزركلي ١٩١/٤]

(٢) روضة الناظر وجنة المناظر، ص ١٢٥. ط ٣، دار الكتاب العربي، بيروت.

(٣) انظر: المحصول ج ٤ ص ١٩٩.

(٤) انظر: المصدر السابق، والمسوّدة في أصول الفقه ج ٢ ص ٦٤٠ ط ١ دار الفضيلة - الرياض.

(٥) كشف الأسرار، ج ٣ ص ٤٢٤، التقرير والتحجير، ج ٣ ص ٨٠.

ويرى أستاذنا الزحيلي أنه لا يكفي؛ لأن لفظ (المجتهدين) جمع، وأقل الجمع ثلاثة^(١).
الرابع: الاتفاق يعني صدور رأي واحد عن المجتمعين في المسألة الواحدة. ولكن ماذا لو صدر عنهم رأيان في المسألة؛ هل يعدّ ذلك إجماعاً على هذين الرأيين، وعدم صحّة أي رأي ثالث فيها؟! ثالث فيها؟!

وكذلك إذا اختلفوا على ثلاثة أقوال، فهل يجوز إحداث قول رابع، وهكذا..
 اختلف الأصوليون في هذه المسألة على ثلاثة آراء مشهورة^(٢)؛ أيّنها بإيجاز:
أولها: - وهو قول الجمهور - لا يجوز إحداث قول ثالث فيها.

وحجتهم في ذلك ما عبّر عنه ابن قدامة بقوله: إنّ ذلك - يعني إحداث قول ثالث في المسألة - يوجب نسبة الأمة إلى تضييع الحق والغفلة عنه، فإنّه لو كان الحق في القول الثالث لكانت الأمة قد ضيّعته، وغفلت عنه، وخلا العصر عن قائم لله بحجته، ولم يُبقِ منهم على أحد، وذلك محال^(٣).

ثانيها: يجوز مطلقاً، وهو قول الظاهرية، وبعض الحنفية، وحجّتهم: أنّه متى حصل الخلاف في المسألة على قولين فأكثر، دلّ على أنه لا إجماع فيها، ويبقى باب الاختلاف مفتوحاً.
 ويردّ عليهم: بأنّه إذا كان القول الثالث حقاً، دلّ على أنّ القولين السابقين باطلان، وهذا يعني اتفاق الأمة على الخطأ، أو غفلتها عن الحق في المسألة، وهذا مخالف لعصمة الأمة الثابتة بالأدلة الكثيرة.

(١) أصول الفقه الإسلامي ج ١ ص ٥٢٤. وقال العلامة السمرقندي (ت: ٥٥٢هـ): إنّ الألفاظ التي توصف بأنها جمع، هل تفيد الاثنين على الحقيقة أم لا؟ ذهب الأكثرون إلى أنها لا تفيد ذلك. وذهب البعض إلى أنها تفيده، وهي حقيقة في الاثنين فصاعداً. [الميزان في أصول الفقه، له، ص ١٢٧، ط ١ دار الكتب العلمية - بيروت]

(٢) انظر المحصول ج ٤ ص ١٢٧-١٢٨، البحر المحيط ج ٤ ص ٥٤٠-٥٤٢، التقرير والتحجير ج ٣ ص ١٠٦-١٠٨. وقد توسع ابن أمير الحاج في مناقشة الأقوال الثلاثة والانتصار لمذهب الجمهور -، واقتصر ابن قدامة - في روضة الناظر ص ١٣١ - على القولين الأولين.

(٣) روضة الناظر ص ١٣١، وانظر المحصول ج ٤ ص ١٢٩. وانظر ما يؤيده من كلام الشافعي، في أواخر رسالته ص ٥٩٥-٥٩٦ ط ١.

ثالثها: التفصيل في الأمر، والتمييز بين حالين، وهو ما ذهب إليه الأمدّي وابن الحاجب، والرازي والزركشي، وغيرهم^(١)، وكثير من العلماء المعاصرين، وهو ما أرجّحه. وخلاصته: إن كان القول الثالث يرفع القدر المشترك المجمع عليه بين القولين السابقين فلا يصح؛ لأنه إبطال لما أجمع عليه. وإن كان لا يرفعه، فلا مانع منه، لعدم مخالفته ما أجمعوا عليه.

يقول أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي معللاً الرأي القائل بالتفصيل، الذي رجّحه: «لأن رأي الجمهور مبني على توهم أن السابقين إذا اختلفوا على مذهبين، فمعناه أنهم أجمعوا على عدم الزيادة على المذهبين، وهذا لم يحصل؛ لأن الامتناع عن قول ثالث لا يستلزم القول بعدم وجود القول، فالأول سلبّي والثاني إيجابيّ. ومذهب الظاهرية مبني على توهم أيضاً، وهو أنه ما دام قد حصل اختلاف بين السابقين، فلا إجماع بينهم ألبته، وهذا غير سديد؛ لأنه يمكن أن يتحقق الإجماع في قدر مشترك، كما في مثال: (إرث الجد مع الإخوة)»^(٢). وقد عرضتُ الأقوال في هذه المسألة -إحداث قول ثالث- لأهميتها وأثرها في الاجتهاد الجماعي المعاصر. وهناك تفصيلات ومسائل فرعية أخرى ترتبط بها، أعرضت عن إيرادها خشية الإطالة فيها ليس مقصوداً أصالة

المطلب - الثاني حُجّة الإجماع:

قليلون جداً هم الذين أنكروا إمكان انعقاد الإجماع في التاريخ الإسلامي، وتذكر لنا معظم المصادر أنهم بعض الشيعة، وبعض المعتزلة كالنظام^(٣).

(١) انظر: الإحكام للامدي ج ١ ص ٢٠٣-٢٠٤، والمختصر لابن الحاجب، بشرحه رفع الحاجب، ج ٢ ص ٢٢٩، والمحصل ج ٤ ص ١٢٨، والبحر المحيط ج ٤ ص ٥٤٢.

(٢) أصول الفقه الإسلامي ج ١ ص ٤٩٤. وانظر: رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، لابن السبكي ج ٤ ص ٢٣٠ فما بعد. ط ١، عالم الكتب - بيروت.

(٣) النظام، إبراهيم بن سيار، أبو إسحاق المعتزلي، الأصولي، المتكلم (ت: ٢٣١هـ): كان أديباً متكلماً، تتلمذ على أبي الهذيل العلاف، وهو أستاذ الجاحظ. وكان شديد الذكاء، قوي الحفظ. من كتبه: (كتاب النُكت) الذي أنكر فيه حجة الإجماع، وطلعن في بعض الصحابة. وردّ العلماء على آرائه. [مرجع العلوم الإسلامية، ص ٣٣٦]

قال ابن بدران^(١) - رحمه الله - : « أنكر النّظام وبعض الشيعة جواز الإجماع من مجتهدي الأمة على حكم، وذلك راجعٌ إلى عدم الجواز من جهة العقل. وذهب الأكثرون إلى أنّ جوازه معلومٌ بالضرورة؛ لأنه لا يلزم من فرض وقوعه محالٌ لذاته ولا لغيره، وهذا هو المعنى بالجواز العقليّ. نعم هؤلاء استبعدوا وقوعه، مع كثرة العباد وتباعد البلاد واختلاف القرائح، فظنّوا الاستبعاد استحالة^(٢) ».

وخلاصة حججهم على إنكارهم هذا: أنّ انتشار الفقهاء والمجتهدين في البلاد يمنع نقل أحكامهم عادة، فإذا امتنع النّقل امتنع الاتفاق الذي هو ركن الإجماع. وإنّ اتفاقهم - على فرض حصوله - إما أن يكون عن مستند قاطع أو مستند ظنيّ، فإن كان عن قاطع فالعادة تحيل عدم نقله، ولو نُقل لكانت الحجة فيه، وإن كان عن ظنٍ فالاتفاق فيه ممتنعٌ عادةً أيضاً، لاختلاف طبائع الناس ومنازعتهم، كما تحيل العادة اتفاق الناس على أكل طعامٍ واحدٍ في يومٍ واحدٍ^(٣).

وردّ عليهم الجمهور بردود قويّة؛ أهمّها: إنّ نقل أقوال الفقهاء المتفرقين في البلدان غير ممتنع؛ لأنّ هناك أخباراً مستفيضة يتناقلها الناس من بلدٍ إلى آخر حتى يعلم بها الجميع، كأخبار الحروب بين الدول وانتصار بعضها على بعض، وأنّ حاكم البلد الفلاني هو فلان، وكحدوث زلزالٍ أو بركانٍ في مكانٍ من العالم، وأشباه هذه الأمور.

وأيضاً فإنّ العادة لا تحيل عدم نقل الدليل القاطع إذا قام مقامه قاطعٌ آخر كالإجماع مثلاً. وكذلك اختلاف الطبائع والقرائح إنّها يمنع الاتفاق فيها هو خفيٌّ من الظنّ، لا فيما هو ظاهرٌ بحيث لا يختلفون فيه، بل يؤدي إلى اجتهاد الكلّ بالنظر فيه إلى حكمٍ واحدٍ^(٤).

(١) ابن بدران الدمشقي، عبد القادر بن أحمد بن مصطفى (٩ - ١٣٤٦ هـ): من أهل دوما، ثم دمشق. فقيه، أصولي، أديب، مؤرخ. ولي إفتاء الحنابلة، وانصرف مدة إلى البحث عما بقي من الآثار في مباني دمشق القديمة. من تصانيفه: (المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل) و(نزهة الخاطر العاطر، شرح روضة الناظر لابن قدامة). [معجم المؤلفين ٢٨٣/٥، والأعلام ٤/١٦٢].

(٢) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص ١٢١.

(٣) انظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي للبخاري ج ٣ ص ٤٢٤ - ٤٢٥، والتقرير والتجوير ج ٣ ص ٨٢ - ٨٣، وروضة الناظر ص ١١٦.

(٤) انظر: قواطع الأدلة لابن السمعاني، وقد نقل البخاري كلامه في كشف الأسرار ج ٣ ص ٤٢٥، وانظر أيضاً: التقرير والتجوير ج ٣ ص ٨٣.

وهذه كلها ردودٌ نظريةٌ قد تقبل النقاش والجدال، ولكن الردّ القاطع الذي لا يقبل النقاش هو وقوع الإجماع فعلاً، ولا سيما في عهد الصحابة، ومن أمثلته الإجماع على جمع القرآن في مصحفٍ واحدٍ، وعلى قتال مانعي الزكاة، وعلى توريث الجدة السدس، وعلى تحريم شحم الخنزير، وغير ذلك مما سيرد في ثنايا البحث.

وأما الاستدلال على أصل مشروعية الإجماع وحجيّته؛ فمن القرآن والسنة المتواترة: أما من الكتاب، فأيات كريمة؛ منها قوله تعالى في سورة النساء: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُضْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [١١٥:١].

ووجه الدلالة فيها على حجية الإجماع: أنها تُحرّمُ مشاقّة الرسول وأتباع سبيل غير سبيل المؤمنين، وتوّعد المخالف. فهي توجب - بمفهومها - طاعة الرسول ﷺ - وأتباع سبيل المؤمنين، وما يتفق عليه المؤمنون بالإجماع يصبح سبيلاً لهم، فلا تجوز مخالفته، ويجب اتباعه، وهو المطلوب^(٢).

وقد اعترض على الجمهور المستدلّين بهذه الآية باعتراضات واحتمالات كثيرة، ليس هذا موضعها، ولكنها نوقشت كلها، ولا تقوى على منع الاستدلال بها^(٣).

ومن الآيات الدالة على حجية الإجماع قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا...﴾ [البقرة: ١٤٣].

ووجه الاستدلال بها: أن الله تعالى جعل أمة الإسلام وسطاً، والوسط من كل شيء خياره، ولو اتفقوا على أمر محظور لما استأهلوا هذه الخيرية، فدل بطريق المفهوم على أن اتفاقهم حق، وبناء عليه يكون قولهم حجة^(١).

(١) نذكر لنا مصادر كثيرة مثل المستصفى ج ١ ص ١١١، والمسوّدة ص ٣١٥، أن الشافعي أول من استدل بهذه الآية على الإجماع. وقد بحث في كتابيه (الرسالة) و (جامع العلم) في مواطن كلامه عن الإجماع فلم أجد له استدلالاً بها، وإنما يستدل بالسنة فحسب. ثم وجدت خبر احتجاجه بها في كتابه (أحكام القرآن). وخلاصته: أن شيخاً سأله عن الحجة في دين الله - فأجاب: في كتاب الله وسنة رسوله واتفاق الأمة؛ فسأله الشيخ عن الدليل على أن اتفاق الأمة حجة. فتدبر الشافعي - رحمه الله - ساعة، فأجله الشيخ ثلاثة أيام، وبعدها خرج الشافعي ليستدل بهذه الآية. [انظر: أحكام القرآن، ج ١ ص ٣٩-٤٠، ط دار الكتب العلمية - بيروت. بتحقيق عبد الغني عبد الخالق].

(٢) انظر المستصفى ج ١ ص ١١١، روضة الناظر ص ١١٧، المحصول ج ٦ ص ٣٦ فما بعدها.

(٣) انظر الاعتراضات والردود عليها بنحو مفصل لا مزيد عليه، في المحصول ج ٦ ص ٣٦-٦٦.

ولكن الاستدلال بهاتين الآيتين وأشباههما ليس فيه دلالة قاطعة على حجّية الإجماع؛ لأنها ليستا نصّاً في موضع الخلاف، ولكثرة ما يرد عليهما من الاحتمال^(١).
ولكن الدلالة القويّة القاطعة على حجّية الإجماع تأتي من السّنة المتواترة تواتراً معنوياً؛ فقد وردت أحاديث نبويّة كثيرة، بلغت عند الفخر الرازي ثمانية عشر حديثاً، تختلف في ألفاظها، ولكنها تتفق على معنى واحد، وهو أنّ الأمة بأسرها لا تتفق على الخطأ، فهي معصومة عنه؛ فإذا اتفقت كلمتها على حكم واحد في مسألة كان حقّاً قطعاً، وهو المطلوب^(٢).

وأسجّل هنا طائفة من هذه الأحاديث الشريفة، باختصار:

الأول: «لا تجتمع أمّتي على ضلالة» وروى: «إنّ أمّتي لا تجتمع على خطأ» وألفاظ أخرى^(٣)، الثاني: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسنٌ، وما رأوه قبيحاً فهو عند الله قبيح»^(٤)، الثالث: «مَنْ أَرَادَ بَخْبُوحَةِ الْجَنَّةِ فَلْيَلِزِمِ الْجَمَاعَةَ...»^(٥)، الرابع: «لا تزال طائفة من أمّتي ظاهرين على الحق لا يضرّهم من خذلهم، حتى يأتي أمرُ الله وهم كذلك..»^(٦)، الخامس: «يَدُ اللَّهِ عَلَى الْجَمَاعَةِ، فَاتَّبِعُوا السَّوَادَ الْأَعْظَمَ؛ فَإِنَّهُ مِنْ شَدِّ شَدِّ النَّارِ»^(٧).

(١) انظر المحصول ج ٦ ص ٦٦.

(٢) هذا ما يراه الرازي في المحصول ج ٦ ص ٦٤ و ٩١.

(٣) انظر: المحصول ٦ / ٧٩ - ٨٣. ولكنه بعد إيراد هذه الأحاديث، وتبيين طرق الاستدلال بها، رجع ظنيها ص ٩١. وروضة الناظر ص ١١٨ - ١١٩.

(٤) انظر: كشف الخفاء، للعجلوني، برقم (٢٩٩٩)، وجمع الزوائد، للهيتمي (٧ / ٢١١)، والمقاصد الحسنة، للسخاوي، برقم (١٢٨٨)، وهو حديث صحيح لطرقه.

(٥) أخرجه أحمد، في مسنده، ١ / ٣٧٩، والحاكم في المستدرک برقم (٤٤٦٥)، وهو صحيح.

(٦) أخرجه الترمذي برقم (٢١٦٥)، وقال: حسن صحيح غريب. وابن حبان برقم (٦٧٢٨)، والنسائي في السنن الكبرى برقم (٩٢١٩). وهو ما احتج به الشافعي في الرسالة على حجّية الإجماع.

(٧) وهو حديث متواتر. وهذا لفظ مسلم، برقم (١٩٢٠). وقد ذكر السيوطي في الدر المنثور روايات هذا الحديث عند تفسير الآية (٢٥٠) من سورة البقرة.

(٨) أخرجه الحاكم في المستدرک برقم (٣٩١) ورقم (٣٩٧). وانظر كشف الخفاء، برقم (٢٩٩٩). والحديث صحيح لغيره.

المبحث الثاني أنواع الإجماع

إن الكلام عن أنواع الإجماع، بعد فهم حقيقته ومعرفة مشروعيته وحجتيته، أمر ضروري هنا؛ لأنه يسهل المقارنة والمقاربة بين الإجماع وبين الاجتهاد الجماعي، وتأسيس هذا الأخير، في المبحث الآتي.

وكما رأينا في الباب الأول تنوع الاجتهاد إلى عدة أنواع باعتبارات مختلفة؛ فإن الإجماع كذلك يتنوع إلى أنواع متعددة، بحسب اختلاف جهة النظر والاعتبار.

فهو بالنظر إلى تمام ركنه وكمال شروطه؛ ينقسم إلى تام وناقص. وبالنظر إلى تصريح جميع المجتهدين بأقوالهم، أو تصريح بعضهم وسكوت الآخرين دون إظهار الموافقة أو المخالفة، فهو ينقسم إلى إجماع صريح أو تصريح وإجماع سكوتي^(١).

وباعتبار قوة حجتيته ودلالته فينقسم إلى إجماع قطعي وإجماع ظني^(٢). وهذه التقسيمات الثلاثة بأنواعها الستة هي أشهر التقسيمات والأنواع. وهناك أنواع أخرى، لا أرى حاجة إلى إطالة البحث بها^(٣).

المطلب الأول- الإجماع التام والإجماع الناقص:

إن أهم قضية تجعل الإجماع ينقسم إلى نوعين - الأول: إجماع تام كامل، وهو المطلق، والثاني: إجماع ناقص، غير تام الركن ولا مكتمل الشروط - هي قضية اتفاق جميع

(١) معظم المصادر الأصولية وخاصة الحديثة منها تقتصر على بحث هذين النوعين. أما التقسيم إلى تام وناقص قلما نجده واضحاً؛ لأنهم يبحثونه بطريق غير مباشرة، عند الكلام عن اتفاق جميع المجتهدين أو الاكتفاء باتفاق الأغلبية في شرح التعريف (انظر الاجتهاد الجماعي للسوسة ص ٩٤-١٠٦).

(٢) وهذا التقسيم أيضاً قلما نجده في كتب الأصول، ولكننا نجد تمييزهم بين القطعي والظني عند حديثهم عن حجبة الإجماع أو حكمه ودلالته.

(٣) منها تنويعه إلى إجماع كاشف وهو الذي يقرر حكماً وارداً في القرآن والسنة، وإلى إجماع منشيئ ينشئ حكماً جديداً مستنبطاً باجتهاد الفقهاء. (انظر: فقه الشورى والاستشارة للدكتور توفيق الشاوي ص ١٧٨، ط ٢ - دار الوفاء، المنصورة - مصر).

المجتهدين في المسألة أو أكثرهم مع مخالفة العدد القليل. هل هما سواء أو لابد من التمييز بينهما؟.

إنّ ما يستفاد من تعريف الإجماع اصطلاحاً، أنّه يشترط اتفاق جميع المجتهدين، وهو رأي جمهور الأصوليين، وقد سبق في التعريف المختار وشرحه، في المبحث الأول. أما إذا اتفق الأكثرون وخالف الواحد أو الاثنان أو العدد القليل نسبياً، فهل يعدّ اتفاقهم إجماعاً؟
أورد الزركشي - رحمه الله - في هذه المسألة عشرة أقوال، أكتفي بذكر أهمها وأشهرها وهي أربعة، وأشار إلى اثنين آخرين في ضمنها^(١):

القول الأول: مذهب الجمهور؛ وهو أنه لابد من اتفاق جميع المجتهدين. فإذا خالف بعضهم - ولو كان واحداً - لم يعتبر اتفاق الأكثرين إجماعاً ولا حجةً. ودليلهم على هذا إمكان أن يكون الحق مع المخالف، ولو كان قليلاً، كما في مخالفة أكثر الصحابة لأبي بكر - بادئ الأمر - في قتال مانعي الزكاة، وقد كان الحق معه. ومثله إصراره على إنفاذ جيش أسامة بن زيد، رضي الله عنهما، - مع مخالفة الأكثرين له - وقد كان كلّ الخير فيه. واستدلوا أيضاً بتجوز الصحابة خلاف ابن عباس في العول^(٢) ولم يقولوا له: إنّ غالبيتنا تقول بغير ما تقول، فلا يحق لك أن تخالف إجماعنا.

(١) انظر البحر المحيط ج ٤ ص ٤٧٦ - ٤٧٨. وقد تصرف في العبارة زيادة وحذفاً، مع الحفاظ على مقصوده بما يناسب البحث هنا. وانظر تفصيلاً قتيماً آخر للعلامة الأمدي في إحكامه ج ١ ص ١٨٠ - ١٨٤. فذكر أشهر الأقوال في المسألة، وناقش الأدلة، وانتصر للمذهب الجمهور الآتي.

(٢) العول: في اللغة يعني الجور والظلم وتجاوز الحد. وشرعاً يعني زيادة في مجموع السهام (في الفرائض) عن أصل المسألة، ويقابلها نقص في الأنصبة. وهذه الزيادة تقسم في جميع فرائض الورثة على نسبة واحدة. فإذا ضاق أصل المسألة عن الوفاء بالفروض المجتمعة فيه، كأن يكون ستة، فبرغ إلى عدد أكبر هو مجموع السهام، ثم تقسم من جديد فيدخل النقصان في فرائض جميع الورثة على نسبة واحدة.
وأول من حكم بالعدل عمر - رضي الله عنه - في مسألة وقعت في عهده، وهي: زوج وأختان، أو زوج وأم وأخت، فشاور الصحابة فيها، فأشار عليه زيد بن ثابت - رضي الله عنه - بالعدل، فأقره وقضى به، وتابعه الصحابة عليه. ولم يخالف في ذلك إلا ابن عباس - رضي الله عنهما - بعد وفاة عمر. [انظر: الفقه الإسلامي وأدلته، لأستاذنا الزحيلي، ج ١٠ ص ٧٨١٩ فما بعد، ط ٢ دار الفكر - دمشق. وانظر تفصيل مسألة العول والخلاف فيها في حاشية الدكتور طه جابر العلواني محقق المحصول للرازي، ج ٤ ص ١٥٤ - ١٥٥].

القول الثاني: جواز انعقاد الإجماع باتفاق الأكثر ومخالفة الأقل، وهذا الرأي هو المعتمد عند الشافعية، وهو أيضاً مذهب ابن جرير الطبري^(١) وأبي بكر الرازي^(٢)، وبعض المعتزلة، وآخرين^(٣).

وقال ابن بدران: ومقتضى ما قدّمناه عن الإمام أحمد أنه ينعقد بقول الأكثر في غير زمن الصحابة، لتعذر الاطلاع على اتفاق الكل في غير عصرهم^(٤).

وحجة أصحاب هذا القول: أنّ الصحابة لما استخلفوا أبا بكر -رضي الله عنه- انعقدت خلافته بإجماع الحاضرين، ومعلوم أنّ من الصحابة من ذهب قبل وفاة الرسول -صلى الله عليه وسلم- إلى بعض البلدان، كما أنّ بعض حاضري المدينة لم يحضر السقيفة. فكان هذا اتفاق الأكثر لا الجميع، ومع هذا يعدّ إجماعاً على خلافة أبي بكر.

القول الثالث: إنّ اتفاق الأكثر ومخالفة الأقل يعتبر حجة لا إجماعاً. وهو رأي ابن الحاجب؛ حيث قال: لو عدّ المخالف، مع كثرة المجمعين، لم يكن إجماعاً قطعياً. والظاهر أنّه حجة لبعده أن يكون الراجح متمسكاً بالمخالف.

القول الرابع: إنّ عدد الأقل، إنّ بلغ عدد التواتر لم يعتدّ بالإجماع دونه، وإلا اعتدّ به. وقال القاضي أبو بكر (الباقلائي): إنه الذي يصح عن ابن جرير (الطبري).

ويُفهم من هذا القول، أنه يستند إلى قوة تأثير عدد التواتر؛ لأنه يفيد اليقين في نقل الأحاديث والأخبار، بينما لا يؤثر العدد المخالف إذا كان دون عدد التواتر؛ لأنه يفيد الظنّ فحسب.

(١) محمد بن جرير الطبري (٢٤٤ - ٣١٠هـ): من أكابر العلماء. كان حافظاً لكتاب الله، وفقياً في الأحكام، عالماً بالسنن وطرقها، عارفاً بأيام الناس وأخبارهم. له اختيار من أقاويل الفقهاء، وقد تفرد بمسائل حفظت عنه. من تصانيفه: (اختلاف الفقهاء)؛ و(كتاب البسيط في الفقه)؛ و(جامع البيان في تفسير القرآن)، وغيرها. [تذكرة الحفاظ، للذهبي ٢/ ٢٥١؛ وهديّة العارفين، لإساعيل باشا البغدادي ٢/ ٢٦، والأعلام للزركلي ٦/ ٢٩٤]

(٢) أبو بكر الرازي، أحمد بن علي، المعروف بالخصاص (٣٠٥ - ٣٧٠هـ): من فقهاء الحنفية. انتهت إليه رئاسة الحنفية في وقته. من تصانيفه: (أحكام القرآن)، و(شرح مختصر شيخه أبي الحسن الكرخي)، و(شرح الجامع الصغير). [الجواهر المضنية ١/ ٨٤، والأعلام ١/ ١٥٦، وانظر كتاب (الإمام أحمد بن علي الرازي الخصاص)، للدكتور عجيل جاسم النشمي - الكويتي]

(٣) انظر أيضاً: موسوعة الإجماع، سعدي أبو جيب ج ١ ص ٣١، ط ٣.

(٤) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص ١٣٠. وانظر روضة الناظر لابن قدامة ص ١٢٤، ط ٣.

وجهة نظر:

وفي نظري: إنّ الأقوال الثلاثة الأخيرة متقاربة، وكلها تعتبر كالقول الواحد؛ لأنها جميعها تخلّت عن شرط اتفاق جميع المجتهدين من أجل تحقق الإجماع، ورضيت باتفاق الأكثرية والاعتداد به، ولكن بدرجات متفاوتة.

أما القول الأول، الذي اشترط إطباق جميع مجتهدي الأمة على الحكم الواحد في المسألة الواحدة، فإنه يُعبّر عن الإجماع الكامل التام الذي لا يخالف فيه أحد - حتى أصحاب الأقوال الأخرى -، سواء في جواز حصوله عقلاً، وفي كونه حجةً قاطعةً إنّ حدث.

وفيه يقول ابن حزم الأندلسي الظاهري، في ختام مقدمة كتابه (مراتب الإجماع): وإنما نُدخل في هذا الكتاب الإجماع التام الذي لا يخالف فيه البتة، الذي يُعلم كما يُعلم أنّ الصّبح في الأمن والخوف ركعتان، وأنّ شهر رمضان هو الذي بين شوال وشعبان... الخ^(١).

وعلى هذا نكون أمام نوعين للإجماع على سبيل الإجمال - من حيث اتفاق الكلّ أو الأكثرية ومخالفة بعض المجتهدين - هما:

إجماع تامّ قاطع، وهو الذي تتوافق فيه أقوال جميع المجتهدين في المسألة المعروضة، وإجماع غير تام ولا قاطع، وهو اتفاق أكثر المجتهدين مع مخالفة الأقل، بصرف النظر عن تحديد نسبة هذا الأقل. وهذا يختلف عن الإجماع السكوتي الذي يبدي فيه بعض المجتهدين - قلّوا أو كثروا - رأيهم في المسألة، ويسكت بقية المجتهدين، من غير إظهار الموافقة أو المخالفة. وسيأتي في المطلب الثاني.

وللجمع بين القولين السابقين - اشتراط اتفاق الجميع أو الاكتفاء برأي الأكثرية -، يمكن التفريق بين نوعين من المسائل، من حيث الحاجة إلى الإجماع التام فيها: فإن كانت المسألة فقهية تشريعية، فيشترط فيها - من أجل تحقق الإجماع - اتفاق جميع مجتهدي الأمة في عصر المسألة، عملاً برأي الجمهور.

وإن كانت المسألة من باب السياسة الشرعية وإدارة شؤون الحكم - كما في استخلاف أبي بكر وقتال مانعي الزكاة وجمع المصحف، وتحريق عثمان - ﷺ - لسائر المصاحف عدا

(١) مراتب الإجماع ص ١٦، ط ٢، دار الكتاب العربي - بيروت. وهو موافق لرأي الإمام الشافعي في الإجماع. انظر نص كلامه، في الرسالة ص ٥٣٤، وجامع العلم ص ٦٠، كلاهما بتحقيق العلامة أحمد محمد شاكر.

الخمس التي نُسخَت في عهده على رسمٍ واحدٍ، مع عدم رضا ابن مسعود -رضي الله عنه- وآخرين، عن ذلك، وقبله فعل عمر -رضي الله عنه- بعدم توزيع أراضي سواد العراق على الغانمين، مع استمرار مخالفة بعض الصحابة، بعد رجوع أكثرهم لرأي عمر، وهكذا... كان هذا عملاً بقول الذين لم يشترطوا اتفاق جميع المجتهدين؛ لأنّ قضايا السياسة الشرعية، وإدارة شؤون الناس، آنيةٌ ومستعجلةٌ ومرتبطةٌ بالمصالح المتغيرة في الغالب، فلو شرطنا اتفاق الكل لتأخر البت فيها، وضاعت مصالح كثيرةٌ للمسلمين.

ومما يشجّعني على اقتراح الجمع والتوفيق بين الرأيين، على هذا النحو: هو أنّ الصحابة أنفسهم لم يقولوا: هذا الأمر أجمعنا عليه، وهذا لم نجمع عليه. بل ربّما لم يرد عنهم استعمال لفظ الإجماع، في مثل هذه القضايا، بالمفهوم الاصطلاحي الذي نقصده^(١)، وإنما بدأ الحديث عن قضية الإجماع في عهد التابعين، واتّسع في عهد الأئمة المجتهدين، كما تحكي لنا كتب تاريخ التشريع، وبعض كتب أصول الفقه^(٢).

وبناء عليه فلا نُلْزِم السابقين باصطلاحات اللاحقين، وإنّما تكون المصطلحات لمحاولة فهم ما تمّ في عهد السلف الصالح، من أمور التشريع والسياسة الشرعية، وتنظيم ما يأتي في مستقبل الأيام.

ولا يعني كلامي هذا أبداً نفْيَ مبدأ الإجماع، بل لنعلم أنّ كل فريق من الأصوليين نظر إلى الإجماع وكيّفه أصولياً وفسّره بحسب تصوره لما جرى في القرون الأولى، ولا سيما قرن الصحابة ومن عاصروهم من كبار التابعين.

ولذلك أرى أنّ لا غضاظة من الجمع والتوفيق بين وجهات النظر المختلفة بشأن حقيقة الإجماع وحجيّته، دون اعتبارها متناقضة، ويمكن أن نأخذ بها جميعها، كلّ في مجاله، وحسب مستواها قوّةً وضعفاً، فنضع للإجماع حداً أعلى وحداً أدنى، من حيث المنطق العلمي الشرعي، وتتردد جميع صور الإجماع بين هذين المستويين، من حيث الواقع العملي.

(١) انظر ما يدل على هذا من كلام الإمام الشافعي في (جماع العلم) ص ٧٤، في معرض رده على مُنَاطِرِهِ في الإجماع.

(٢) انظر -على سبيل المثال- أصول الفقه الإسلامي لأستاذنا الدكتور الزحيلي ج ١ ص ٤٨٦ - ٤٨٨. فقد تحدّث عن نشوء فكرة الإجماع وأدوار تاريخ الإجماع. وبين أنها من حيث العمل كانت أقوى ما تكون في عهد الصحابة. أما من حيث تأصيل فكرة الإجماع وجعله مصدراً للتشريع، فقد جاءت بعد عهد الصحابة.

وبناء عليه، يكون لفظ (الإجماع) إذا أطلق يقصد به الإجماع التام، الذي استجمع شروطه وضوابطه بعد تحقق ركنه تماماً. وهو اتفاق جميع المجتهدين، وهذا الإجماع الكامل له تطبيقات عملية كثيرة، قد حصل بعضها في العهد الأول، ومنها الأمثلة التي سبقت في عهد الصحابة، ويندرج تحته بطريق الأولى كل ما علم من الدين بالضرورة، كوجوب الصلوات الخمس، وصيام رمضان، وفرض الزكاة والحج على المستطيع ونحوها، وكحرمة الزنى والربا وشرب الخمر وعقوق الوالدين، ونحوها.

ثم تنتقل إلى المستوى الثاني من الإجماع، وهو اتفاق الأكثرية الساحقة ومخالفة الواحد أو الاثنين. ثم المستوى الثالث، وهو اتفاق الأكثرية المطلقة ومخالفة الأقل،... وهكذا. ولكن كل هذه الإجماعات ينبغي أن تذكر مقيّدة أو مبينة، نحو: اتفق أكثر الصحابة على كذا، أو قال جمهور التابعين، أو جمهور الفقهاء. أو اتفق الفقهاء ما عدا فلاناً وفلاناً، مثلاً. أو توضع لها مصطلحات جديدة، لتمييزها عن الإجماع المطلق، مثل مصطلح (الاجتهاد الجماعي) الذي نحن بصدد بحثه وتأصيله، وسيأتي مزيد من البيان والتأصيل، في المبحث الثالث الآتي.

المطلب الثاني - الإجماع الصريح والإجماع السكوتي:

وهنا تنويع آخر للإجماع، يأتي من جهة طريقة تكوين الإجماع؛ بم تتم؟ هل يجب أن تتم بتصريح كل واحد من المجتهدين المجمعين برأيه، أو يكفي أن يصرح بعضهم ويسكت الباقون؟.

من هنا جاء انقسام الإجماع إلى صريح أو تصريحى وإلى سكوتي. ويعبر بعضهم عن الصريح بالقولي أو النطقي^(١).

وفي أصول الحنفية نجد تعبيرين مغايرين، بيدوان مستغربين للوهلة الأولى، هما: العزيمة والرخصة. العزيمة للصريح، والرخصة للسكوتي^(٢).

(١) انظر: المسوّدة لآل نيمية ص ٣١٦.

(٢) انظر: أصول السرخسي، ج ١، ص ٣٠٣، ط ١، لجنة إحياء المعارف النعمانية، بحيدر آباد بالهند، وأصول البزدوي بشرحه كشف الأسرار، للبخاري، ج ٢ ص ٤٢٤ - ٤٢٦، ط ١.

أما الصريح فلا خلاف في حُجَّتِهِ؛ لأنَّ الأصل أن يظهر قول كلِّ مجتهد. فإن أعلن كلٌّ منهم عن رأيه في المسألة المعروضة، وجاءت آراؤهم متفقة على حكمها، كان إجماعاً عليه. أما الإجماع السكوتي، فقد أورد العلامة الزُّركَشِيّ في حُجَّتِهِ اثني عشر مذهباً^(١)، وكل منها له حظٌّ من النظر والاعتبار.

ولكن يمكنني إجمال هذه المذاهب، وإرجاعها إلى ثلاثة أقوال رئيسة:
الأول: أنَّ الإجماع السكوتي ليس إجماعاً ولا حُجَّةً. ويُرجَّح أنه آخر أقوال الشافعي؛ لأنه قال: لا يُنسب إلى ساكتٍ قول. وجزم الرازي بأنه مذهب الشافعي، وقال: هو الحق^(٢).
الثاني: عكس القول الأول؛ أي أنَّ الإجماع السكوتي إجماع وحُجَّة. وهو قول الجمهور، وهم: الحنفية وأكثر الشافعية، والراجح عند أحمد^(٣).

الثالث: بقية المذاهب تتردّد بين كونه إجماعاً أو حُجَّة، لكن بوضع بعض القيود؛ كقيد الحال: مثل أن يكون القول الصادر عن القائلين على سبيل الفتيا لا حُكْمٍ من حاكم، أو عكس ذلك، أو أن يكون في أمر لا يحتمل التأخير مثل إراقة دم أو استباحة فرج، أو يكون مما يدوم ويتكرر وقوعه. أو بقيد العدد: بأن يكون الساكتون أقل من عدد القائلين. أو بقيد الزمن: كاشتراط انقراض العصر، أو تخصيص حُجَّتِهِ بعصر الصحابة.
وهذه الأقوال الثلاثة يمكن اختصارها إلى قولين أو مذهبين:

الأول: يرى أنَّ الإجماع السكوتي ليس إجماعاً ولا حُجَّة معتبرة، وهم النافون لحُجَّتِهِ.
الثاني: يرى أنه إجماعٌ معتبرٌ، ولكن ليس قطعياً كالإجماع الصريح، كما هو رأي أكثر القائلين بحُجَّتِهِ. وهؤلاء هم المثبتون، وهم الجمهور، وهو ما أرجّحه^(٤).
ولكن أرى أنه يمكن اعتباره إجماعاً ظنياً في العصر الذي يحدث فيه، فيكون حُجَّة توجب العمل بمقتضاه، فإذا انقضى عصره، ولم يظهر قولٌ مخالف، أصبح إجماعاً قطعياً،

(١) البحر المحيط، ج ٤ ص ٤٩٤-٥٠٢. وانظر: التقرير والتحرير ج ٣ ص ١٠١-١٠٤.

(٢) المحصول ج ٤ ص ١٥٣.

(٣) وانظر: روضة الناظر، لابن قدامة ص ١٣٢.

(٤) وهو ما رجّحه كثير من العلماء في القديم والحديث، انظر: التقرير والتحرير ج ٣ ص ١٠٤، البحر المحيط ج ٤ ص ٥١٢، وأبحاث ندوة الإمارات، ج ٢ ص ٩٨٩، من بحث الدكتور محمود أبو ليل.

كالإجماع الصريح، وهذا جمع بين عدد من المذاهب القائلة بحجتيه، أرى أنه يقرب بينها، ويحقق هدفه في إثبات الأحكام واستقرارها وإلزام الناس بها.

وهذا الترجيح وهذا الجمع سيفيدنا كثيراً في موضوع الاجتهاد الجماعي، وخاصة عند المقارنة والمقاربة بينه وبين الإجماع، وعند التأصيل للاجتهاد الجماعي، في المبحثين الآتين.

وأختم هذا المطلب -الخاص بالإجماع السكوتي- بنص نقله الزركشي عن (قواطع الأدلة) لابن السمعاني^(١)، يشير في أوله إلى قوة الإشكال في المسألة، ثم يقرر أدلة المثبتين للإجماع السكوتي، وفيها ردٌ وجوابٌ على أدلة المنكرين، من خلال الاستدلال بالمعقول.

يقول صاحب القواطع: والمسألة في غاية الإشكال من الجانبين. وقد ذكر أبو الطيب^(٢) في إثبات الإجماع في هذه المسألة ترتيباً في الاستدلال استحسنته، فأوردته، ويدخل فيه الجواب عن كلامهم (يعني النافين).

قال: والدليل على ثبوت الإجماع (أي السكوتي) مبنيٌّ على أصليين؛ أحدهما: أن أهل العصر لا يجوز إجماعهم على الخطأ. والثاني: أن الحق واحد، وما عداه باطل.

فإذا ثبت هذان الأصلان، فلا يخلو القول الذي ظهر من أن يكون حقاً أو باطلاً، فإن كان حقاً وجب اتباعه والعمل به، وإن كان باطلاً فلا يخلو عند سائر العلماء من ثلاثة أحوال:

إما أن لا يكونوا اجتهدوا، أو اجتهدوا ولم يؤدّ اجتهادهم إلى شيء يجب اعتقاده، أو أدى إلى صحة الذي ظهر خلافه. ولا يجوز أن لا يكون اجتهدوا؛ لأن العادة مخالفة لهذا ولأن النازلة إذا نزلت فالعادة أن كل أهل النظر يرجعون إلى النظر والاجتهاد؛ لأنّ هذا يؤدي إلى خروج أهل العصر، بعضهم بترك الاجتهاد، وبعضهم بالعدول عن طريق الصواب، وهذا لا يجوز؛ لأنهم لا يجمعون على خطأ. ولا يجوز أن يقال: إنهم اجتهدوا فلم يؤدّ اجتهادهم إلى شيء يجب اعتقاده؛ لأنه يؤدي إلى خفاء الحق على جميع الأمة، وهو محال.

(١) تقدمت ترجمته في الباب الأول، ص ٩٦.

(٢) أبو الطيب، طاهر بن عبد الله بن طاهر، القاضي أبو الطيب الطبري (٣٤٨-٤٥٠ هـ): فقيه، أصولي، جليلي. من أعيان الشافعية. من تصانيفه: (شرح مختصر المزني)، وكتاب في (طبقات الشافعية)، و(المجرد). وغيرها. قال فيه تلميذه الشيرازي: لم أر فيها رأيت أكمل اجتهاداً، وأشدّ تحقيقاً، وأجود نظراً منه. [طبقات الفقهاء، للشيرازي ص ١٣٥، وتهذيب الأسماء واللغات، للنووي ٢/ ٢٤٧، وانظر: الأعلام ٣/ ٣٢١].

« ولا يجوز أن يقال: إنهم اجتهدوا فأدى اجتهداهم إلى خلافه، (أي إلى خلاف الذي أظهره القائلون) إلا أنهم كتموا؛ لأنّ إظهار الحق واجب، ولا سيما مع ظهور قول هو باطل؛ وإذا بطلت هذه الوجوه، دلّ على أنهم إنما سكتوا لرضاهم بما ظهر من القول، فصار كالنطق»^(١).

ومع ترجيح حجية الإجماع السكوتي؛ فإنه لا يجب اعتباره إلا بقيود ذكرها كثير من العلماء، وجمعها صاحب البحر المحيط وبينها، وأذكرها مختصرة^(٢):

القيد الأول: أن يكون في مسائل التكليف؛ فقول القائل: عمّا أفضل من حذيفة، لا يدل السكوت فيه على شيء، إذ لا تكليف على الناس فيه.

القيد الثاني: أن يُعلّم أنه بلغ جميع أهل العصر، ولم ينكروا.

القيد الثالث: كون المسألة مجردة عن الرضا والكراهة.

القيد الرابع: مُضيّ زمن يسع قدر مهلة النظر عادة، في تلك المسألة.

القيد الخامس: أن لا يتكرّر ذلك مع طول الزمن.

القيد السادس: أن يكون قبل استقرار المذاهب. فأما بعد استقرارها فلا أثر للسكوت قطعاً، كإفتاء مقلّد سكت عنه المخالفون، للعلم بمذهبهم ومذهبه.

وهذا القيد الأخير مهمّ جداً في عصور التقليد، ولكن أرى أنه لا ينطبق على ما يصدر عن المجامع الفقهيّة الكبرى المعاصرة؛ لأنّهم لا يلتزمون مذهباً معيناً. فكأنّ رجوع إلى ما قبل استقرار المذاهب، وهو أمرٌ حسن. والله أعلم.

المطلب الثالث - الإجماع القطعيّ والإجماع الظنيّ:

يتبادر إلى الذهن دوماً أنّ الإجماع والقطعيّة متلازمان، كما هو شائع بين عامّة المثقفين وطلاب العلم؛ فمتى ذكر الإجماع ذكرت معه قطعيّته في الدلالة على الحكم، وما يترتب عليها من تكفير أو تضليل أو تفسيق مُنكره.

(١) البحر المحيط، ج ٤ ص ٥٠٢-٥٠٣.

(٢) النظر. البحر المحيط، ج ٤ ص ٥٠٣-٥٠٥، التقرير والتحجير ج ٣ ص ١٠٥.

وفي المقابل قلما يلتفت أحد منهم إلى قضية ثبوت ما يُدعى أنه إجماع، وكأنه أمر مفروغ منه؛ فمتى ذكر عن حكمٍ في مسألةٍ أنهم (أجمعوا عليه) أو (عليه الإجماع) أو (لا خلاف فيه) ونحو ذلك، فكأنه ثبت في الواقع يقيناً.

والحقيقة أن الأمر ليس كذلك في الجانبين؛ فمسائل باب الإجماع من أكثر الموضوعات إشكالاً وتعقيداً، لكثرة ما وقع فيها من الخلاف بين الأصوليين والفقهاء، مع أنهم متفقون على أصل حجّيته.

ويمكن القول - على سبيل التجوّز - : إنه لا إجماع في الإجماع. وقد مرّ بنا ما يدلّ على هذا الخلاف في مفهومه وفي حجّيته، وفيما يمكن اعتباره منه وما لا يمكن. وما في كتب الأصول من المسائل الفرعية المتعلقة ببحث الإجماع كثير جداً، وفي كل منها خلافٌ عريضٌ.

وبناء عليه، فإنّ الإجماع منه ما هو قطعيّ، وهو ما ينطبق على المفهوم الكامل للإجماع. ومنه ما هو ظنيّ، وهو ما اختل فيه شرط من شروطه، وهو الأكثر. وقطعية الإجماع وظنيته تُبحث من ناحيتين؛ من ناحية ثبوته إجماعاً، ومن ناحية دلالاته على الحكم. ولا بد من بحث كل منهما على حدة، لضرورة التمييز بين القطعي والظني، وما يترتب على كل منهما، ولما لهما من صلة قوية بموضوع (الاجتهاد الجماعي). أولاً - من الناحية الأولى، وهي ثبوت الإجماعية:

أنقل هنا نصّاً قصيراً، من كلام العلامة ابن قدامة المقدسي، يعطينا صورة إجمالية واضحة لهذه الناحية، وقد يحتاج إلى بعض البيان، أفيدته من مصادر أخرى. قال ابن قدامة - رحمه الله - : « الإجماع ينقسم إلى مقطوع ومظنون. فالمقطوع ما وجد فيه الاتفاق مع الشروط التي لا تختلف فيه مع جودها، ونقله أهل التواتر. والمظنون ما اختلف فيه أحد القيدتين؛ بأن توجد شروطه مع الاختلاف فيه، كالاتفاق في بعض العصر، وإجماع التابعين على أحد قولي الصحابة، أو يوجد القول من البعض والسكوت من الباقين، أو توجد شروطه ولكن ينقله الآحاد »^(١).

(١) روضة الناظر وجنة المناظر، ص ١٣٥ ط ٣، دار الكتاب العربي - بيروت.

إذَنْ، قطعية ثبوت الإجماع أو تحقُّقه، تأتي من جهتين - كما يفهم من كلامه -:

الأولى: تحقُّق ركن الإجماع تاماً، وهو اتفاق جميع المجتهدين قولاً أو عملاً، وتوافر جميع شروطه^(١).

الثانية: أن ينقل إلينا بالتواتر.

وفي المقابل تأتي ظنية ثبوت الإجماع، من اختلال إحدى الجهتين السابقتين، أو كليهما. وقد ضرب ابن قدامة ثلاثة أمثلة لما تختل فيه شروط الإجماع التام:

الأول: أن يكون اتفاق المجمعين في بعض عصرهم، ويكون ذلك برجوع بعضهم عن قوله قبل انقراض العصر، وهو جائزٌ عند بعض الأصوليين، وهم القائلون باشتراط انقراض العصر^(٢).

الثاني: اتفاق التابعين على أحد قولي الصحابة - وكذلك كل عصرٍ مع الذي قبله - وهو ما يُعبَّر عنه بالإجماع الذي سبقه خلاف مستقر^(٣).

قال الزركشي بعد عرض الخلاف في المسألة: «والحق أنه لا يبلغ مبلغ الإجماع القطعي، ولكنه إجماعٌ مظنونٌ، فإن مراتب الإجماع متفاوتة، وإليه يشير كلام إمام الحرمين، وقد صرح الحنفية بأنه مراد في مراتب الإجماع»^(٤).

وتُورد بعض كتب أصول الحنفية نصّاً عن محمد بن الحسن - رحمه الله - في بيان مراتب الإجماع - وهي أربع عنده -؛ يجعل الاتفاق على أحد الأقوال التي استقر فيها الخلاف في المرتبة الأخيرة^(٥).

(١) سبق في المطلب الأول بيان الإجماع التام الذي يكون قطعياً، والإجماع الناقص الذي يكون ظنياً، وما ذكره ابن قدامة يؤيده .

(٢) انظر البحر المحيط، ج ٤ ص ٥١٠-٥١١، وأصول السر خسي ج ١ ص ٣١٥، والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص ١٣١. فالجمهور على أنه لا يشترط انقراض العصر لتحقق الإجماع .

(٣) فيه خلاف؛ للشافعي قولان، أصحهما عدم الجواز والثاني إنه جائز، وبه قال أكثر الحنفية. انظر: البحر المحيط، ج ٤ ص ٥٣٣-٥٣٥، والتقرير والتجوير ج ٣ ص ٨٨. والمحصل ج ٤ ص ١٣٨. وهو مذهب الإمام أحمد أيضاً؛ قال ابن بدران: إذا اختلف الصحابة على قولين فاتفق التابعون على أحدهما كان إجماعاً خلافاً للقاضي أبي يعلى وبعض الشافعية «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص ١٣١».

(٤) البحر المحيط، ج ٤ ص ٥٣٥.

(٥) انظر: التقرير والتجوير، ج ٣ ص ١١٥-١١٦. وأصول البزدوي بشرحه كشف الأسرار ج ٣ ص ٤٥٦-٤٥٨ و ص ٤٧٩.

الثالث: أن يوجد القول من البعض والسكوت من الباقيين. وهو الإجماع السكوتي الذي تم الفراغ من الحديث عنه في المطلب السابق.

وأما الجهة الثانية التي تأتي منها قطعية أو ظنية ثبوت الإجماع، كما ذكر ابن قدامة، فهي طريقة نقل الإجماع؛ فإن نُقل متواتراً كان إجماعاً قطعياً، وإن نُقل بالآحاد كان إجماعاً ظنياً. وجاء في أصول البزدوي: «إذا انتقل إلينا إجماع السلف، بإجماع كل عصر على نقله، كان في معنى نقل الحديث المتواتر، وإذا انتقل إلينا بالآفراد، مثل قول عبيدة السلماني^(١): ما اجتمع أصحاب النبي - عليه السلام - على شيء كاجتماعهم على محافظة الأربع قبل الظهر، وعلى إسفار الصبح، وعلى تحريم نكاح الأخت في عدة الأخت... وكان هذا كنقل السنة بالآحاد، وهو يقين بأصله، لكنه لما انتقل إلينا بالآحاد أوجب العمل دون علم اليقين، وكان مقدماً على القياس، وهذا مثله. ومن الفقهاء من أبى النقل بالآحاد في هذا الباب، وهو قول لا وجه له»^(٢).

والخلاصة: إن نقل الإجماع كنقل السنة والأخبار، فما نقل بالتواتر فهو مقطوع به، وما نقل بالآحاد العدول، فهو صحيح مظنون. وتبقى جهة أخرى يأتي منها القطع أو الظن للإجماع، ولم يذكرها ابن قدامة في نصه السابق، وهي جهة مستند الإجماع.

فإن كان مستنده نصاً من كتاب أو سنة (أي دلالة) فهو مقطوع به، وما كان مستنده القياس، أو معنى مستنبطاً بالاجتهاد (أي أمانة) فهو مظنون به^(٣).

(١) تقدم ذكره في أشهر فقهاء التابعين في العراق (من فقهاء مدرسة الرأي).

(٢) أصول البزدوي بشرحه كشف الأسرار، ج ٣ ص ٤٨٤ - ٤٨٦. وانظر: البحر المحيط ج ٤ ص ٤٤٤. وفيه أن الجمهور هم الذين لا يقبلون بالإجماع المنقول بالآحاد بخلاف ما يفهم من كلام البزدوي الذي يشير إلى القلة. وانظر أيضاً: التقرير والتحجير ج ٣ ص ١١٥.

(٣) انظر بحث مستند الإجماع وانقسامه إلى دلالة وأمانة في كل من المصادر الآتية: البحر المحيط ج ٤ ص ٤٥٢ - ٤٥٣، أصول السر خسي ج ١ ص ٣٠١ - ٣٠٢، روضة الناظر ص ١٣٤، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص ١٣٢، التقرير والتحجير ج ٣ ص ١٠٩ - ١١٢.

ثانياً- الناحية الثانية لقطعية الإجماع وظنيته، هي من حيث قوة حكمه أو (دلالة حكمه):

والنظر في هذه الناحية يكون بعد ثبوت الإجماع، على نحو ما رأينا في الناحية الأولى.

وهذه الناحية تبحث عادة في كتب الأصول تحت مبحث حكم الإجماع أو حجتيه.

وجعلتها هنا تحت مبحث (أنواعه)، لاستكمال التقسيم ومناسبة الموضوع:

الأصل أن يكون الإجماع - بعد ثبوته والإقرار به - حجة قاطعة الدلالة على الحكم المجمع عليه، فيجب العمل بمقتضاه ويكفر أو يضل أو يفسق منكروه، وهذا هو المشهور، وهو قول الجمهور، ومنهم الحنفية والحنابلة^(١).

قال الزركشي: « وأطلق جماعة من الأصوليين بأنه حجة قطعية. منهم الصيرفي^(٢)، وابن برهان^(٣)، وجزم به من الحنفية الدبوسي وشمس الأئمة (يعني السرخسي) وقالوا: كرامة لهذه الأمة (يعني جعل قاطعاً تكريماً لهذه الأمة). وقال الأصفهاني^(٤): إنه المشهور، وإنه يقدم على الأدلة كلها ولا يعارضه دليل أصلاً، ونسبه إلى الأكثرين. قال: بحيث يكفر أو يضل ويبدع مخالفه. وخالفه الرازي والآمدي، فقالا: إنه لا يفيد إلا الظن.

والحق التفصيل بين ما اتفق عليه المعتبرون؛ فحجة قطعية، وبين ما اختلفوا فيه كالسكوتي، وما ندرى مخالفه؛ فحجة ظنية^(٥).

ما ذكره الزركشي عن قول الفخر الرازي بظنية دلالة الإجماع، صحيح^(٦).

(١) انظر أصول السرخسي ج ١ ص ٢٩٥ والتقرير والتحبير ج ٣ ص ١١٣، روضة الناظر ص ١١٦، والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص ١٢٩، أصول الفقه الإسلامي، للزحيلي ج ١ ص ٥٤٩، علم أصول الفقه، لخلاف ص ٥٢.

(٢) أبو بكر الصيرفي، محمد بن عبد الله، البغدادي (ت: ٣٣٠هـ): الفقيه الشافعي، أحد أصحاب الوجوه، الأصولي. كان أعلم الناس بأصول الفقه، بعد الشافعي. وله فيه مصنفات. [طبقات الفقهاء، شيرازي، ص ٢٠٢، وطبقات الشافعية، لابن قاضي شعبة، ١/ ١١٦، وانظر: مرجع العلوم الإسلامية، زحيلي ص ٥٧٩]

(٣) ابن برهان، أحمد بن علي بن محمد (٤٤٤-٥١٨هـ): كان متبحراً في الفقه وأصوله وفي الخلاف. كان حنبلياً، ثم تحول إلى مذهب الشافعي. من كتبه: "الوصول إلى الأصول" و"البسيط" و"الأوسط" و"الوسيط"، وغيرها.

[طبقات الشافعية الكبرى ٦/ ٣٠، وشذرات الذهب ٤/ ٦٢، و مرجع العلوم الإسلامية ص ٥٨٦]

(٤) الأصفهاني، محمد بن محمود بن محمد، أبو عبد الله (٦١٦-٦٨٢هـ): الأصولي المتكلم، شارح المحصول للرازي. ساهم الكاشف عن المحصول، وهو شرح نفيس جداً، في مجلدات، مات ولم يكمله. وله كتاب "القواعد" مشتمل على

الأصليين والمنطق والخلاف. [طبقات الشافعية، شعبة ٢/ ١٩٩-٢٠١، وكشف الظنون ٢/ ١٦١٥]

(٥) البحر المحيط ج ٤ ص ٤٤٣.

(٦) انظر. المحصول ج ٤ ص ٦٤، وانظر تعجبه من الفقهاء القائلين بقطعية الإجماع في الدلالة ص ٥٠.

وهو مبنيٌّ عنده على أنّ الأدلة التي ثبت بها أصل الإجماع ظنيّة، فكيف يكون ما ينتج عنها قطعياً^(١)؟

هذا، وقطعية دلالة الإجماع على الحكم ينظر إليها من زاويتين إيجابية وسلبية. أما الإيجابية فهي من حيث وجوب العمل بمقتضى ما دل عليه الإجماع؛ فإنّ جميع القائلين بحجّيته - قطعاً وظناً - متفقون على وجوب العمل به وبتقديمه على القياس وعلى خبر الآحاد، كما جاء في النصوص السابقة^(٢).

أما الزاوية السلبية، فهي من حيث الحكم على منكره وجاحده، فإننا نجد جمهور القائلين بقطعية دلّالته على الحكم - ومعهم القائلون بظنيّتها بطريق الأولى - يقولون: إنه لا يَكْفُر جاحده، إلا في حالات محدّدة^(٣).



(١) المصدر نفسه ص ٩١، وانظر أيضاً قوله في ص ٩٦: فثبت بما ذكرنا ضعف هذه الوجوه وثبت أن الصحيح هو الطريق الثالث، وهو أن نجعلها من أخبار الآحاد.

(٢) انظر: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، ص ١٣٠.

(٣) انظر تفصيل المذاهب والأقوال في هذه المسألة في: البحر المحيط ج ٤ ص ٥٢٤-٥٢٨، والتقريب والتجريح ص ١١٣-١١٥.

المبحث الثالث

الموازنة بين الإجماع وبين الاجتهاد الجماعي

وتأصيل الاجتهاد الجماعي في التشريع

رأينا في أنواع الإجماع أن منها ما هو تامّ قطعيّ الثبوت والدلالة، وهو الفرد الكامل الذي ينطبق عليه التعريف المختار، وهو المراد عند الإطلاق.

ومنها ما هو دون ذلك من حيث النقص في تحقق ركنه تاماً، (وهو اتفاق جميع المجتهدين)، أو النقص في بعض القيود والضوابط، فيكون إجماعاً ناقصاً ظنياً؛ كإجماع الأكثرية (الجمهور)، والإجماع السكوتي، وما لا يُعلم فيه مخالف.

وتشتمل الموازنة بين الإجماع وبين والاجتهاد الجماعي على جانبين، سلبي وإيجابي؛ الأول: لإبراز الفروق الدقيقة بينهما من خلال المقارنة. الثاني: لبيان صلات القربى بينهما، وكيف يُستفاد منها عملياً. وتكون المقارنة بين الاجتهاد الجماعي وبين الإجماع المطلق (التام القطعي)، وتكون المقاربة بين الاجتهاد الجماعي وبين سائر أنواع الإجماع (أي الناقصة الظنية)، حتى يتطابقا في معظم الأحيان، ويبقى الاختلاف في التسميات فحسب. ومن خلال هذه الموازنة نستطيع أن نصل إلى هدفنا الرئيس، وهو التأصيل للاجتهاد الجماعي.

وعليه، سيكون هذا المبحث في ثلاثة مطالب:

المطلب الأول- المقارنة بين الاجتهاد الجماعي وبين الإجماع التام:

أول ما أبدأ به هذه المقارنة تسجيل التعريف المختار لكل منهما، جنباً إلى جنب، لتتضح الخطوط العريضة، للوفاق والخلاف بينهما مباشرة، ثم يكون التحديد والتفصيل.

التعريف المختار المختصر للاجتهاد الجماعي:

كما توصلت إليه في الباب الأول، هو: "بذل فئة من الفقهاء جهودهم في البحث والتشاور. لاستنباط حكم شرعي، لمسألة ظنية".

التعريف المختار للإجماع:

كما استخلصته في المبحث الأول من هذا الفصل، هو: اتفاق المجتهدين من المسلمين في عصرٍ من العصور، بعد وفاة الرسول ﷺ، على حكم شرعي.
الملاحظات الأولى على التعريفين للمقارنة بينهما:

١- الجنس في تعريف الاجتهاد الجماعي هو (بذل الجهد)، بينما في الإجماع هو (اتفاق المجتهدين).

٢- يكفي لحصول الاجتهاد الجماعي اجتهد جماعة من الفقهاء، ولو ثلاثة، مع العلم بوجود غيرهم لم يشتركوا في الاجتهاد.

أما الإجماع فلا بدّ فيه من اتفاق جميع المجتهدين في عصر المسألة المعروضة، حتى لو لم يوجد إلا ثلاثة مجتهدين أو حتى اثنين، على رأي من يُعدّ الاثنين جمعاً.

٣- لا يُهْتَمُّ في الإجماع كيف وصل كل مجتهد إلى الحكم المتفق عليه، والمهم هو حصول الاتفاق من الجميع. أما في الاجتهاد الجماعي فيطلب أمران:
الأول: أن يتم الاجتهاد على وفق منهج علمي أصولي.

الثاني: حصول التشاور بين المجتهدين جماعياً قبل صدور الحكم، وإن كان هذان الشرطان مطلوبين أيضاً في الإجماع، ولكن ليسا بقيدين فيه.

٤- اشترطتُ المجلس الخاص للتشاور، للاجتهاد الجماعي. ولكنه ليس شرطاً في الإجماع؛ لأن المهم فيه حصول توافق الآراء على حكمٍ واحد، ولو بطريق استقراء الآراء بالمراسلة وغيرها، وإن كان الاجتماع في مجلس واحد أفضل إن أمكن، ولكنه متعذر في الغالب.

٥- يمكن القول: إنها يشتركان في كون المسألة المعروضة للاجتهاد أو الإجماع شرعية ظنية؛ لأن المسألة غير الشرعية لها أهلها والمختصون بها، والمسألة الشرعية القطعية لا يصح فيها الاجتهاد، ولا يفيد الإجماع فيها إلا التوكيد.

أما الظنيّة فهي المجال الطّبعي^(١) للاجتهاد (الفردى والجماعى)، وكذلك للإجماع قبل أن يحصل، فيرفع حكمها من الظنى إلى القطعى، كما هو معلوم. ويأتى الآن إجراء المقارنة بين الإجماع الأصولى بمفهومه المطلق، وبين الاجتهاد الجماعى.

وقد أجرى الدكتور محمد كمال الدين إمام^(٢) مقارنة ممتازة بينهما^(٣)، أثبتّها هنا لما تمتاز به من الدّقة والوضوح، وأنا أتفق معه فيها إجمالاً. بعد أن ذكر بأن الإجماع قد اختلف في إمكان حصوله، وفي وقوعه بالفعل، وأنّ هذا الخلاف لا زال صداه يتردّد بين المعاصرين، قال:

« أما الاجتهاد الجماعى، فهو حقيقة واقعة في كلّ العصور الإسلامية^(٤)، لم يختلف أحدٌ في مشروعيته ولا في إمكانه ولا في وقوعه، ولا في أهميته، ولكنه يختلف عن الإجماع فيما يأتى:

أ- الإجماع الأصولى أساسه اتفاق جميع المجتهدين، حتى ثبت له العصمة، ويتحقق به القطع، وتلزم حجّيته الأمة، أما الاجتهاد الجماعى فيكفي لوجوده اتفاق جماعة من المجتهدين^(٥)؛ فلا تثبت له العصمة ولا يتحقق به القطع، ولا تلزم حجّيته الأمة.

ب- الإجماع الأصولى لا يكون مذهبياً؛ لأنّ تحققه لا يكون إلا باتفاق جميع المجتهدين من كل المذاهب، والاجتهاد الجماعى قد يكون مذهبياً، وقد يكون رأياً يتفق عليه مجتهدون في عدد من المذاهب.

(١) القاعدة أن تكون النسبة إلى (فعيلة) هي (فعلية)، مثل حنيفة - حنفي، صحيفة - صحفي. [انظر: شذا العرف في فن الصرف، للحملاني، ص ٩٩، ط ٥ - القاهرة]. وعليه فالصواب أن نقول: طبعى بدلاً من طبعي.

(٢) أستاذ الشريعة الإسلامية، في كلية الحقوق - جامعة الإسكندرية. وعضو هيئة التحرير في مجلة "المسلم المعاصر".

(٣) في بحثه القيم (إعداد الممارسين للاجتهاد الجماعى، رؤية فقهية وتاريخية)، من أبحاث ندوة الإمارات ج ٢ ص ١٠٤٤ - ١٠٤٥، وقريب منها مقارنة الدكتور جمال الدين محمود في بحثه (الاجتهاد الجماعى في المملكة العربية السعودية)، المصدر نفسه، ج ١ ص ٣٩١ - ٣٩٢.

(٤) ولكنه يقوى ويضعف كما رأينا في تاريخه خلال العصور التشريعية، في الفصل الأول من هذا الباب.

(٥) قد يكون اتفاق هذه الجماعة المجتهدة تاماً من جميع أفرادها، ومع هذا لا يسمى إجماعاً؛ لأنهم ليسوا كل مجتهدى الأمة. وقد يكون الاتفاق هو رأي الأغلبية من أفراد هذه الجماعة. وكل هذا سيأتى تفصيله.

ج- الإجماع الأصولي لا يتعدّد في الموضوع الواحد في العصر الواحد، والاجتهاد الجماعي قد يتعدّد.

د- الإجماع الأصولي يلزم الأمة بذاته، والاجتهاد الجماعي يكتسب عنصر الإلزام من سلطة ولي الأمر.

هـ- الإجماع الأصولي هو إجماع المجتهدين في الشريعة، وأهل العلوم الأخرى من ذوي الخبرة وأصحاب الرأي هم إلى جوارهم ولا يدخلون في أهل الإجماع، ولا ينعقد بهم إجماع، أما الاجتهاد الجماعي فيضمّ أهل الاجتهاد في الشريعة وأصحاب الاختصاص في الموضوع المجتهد فيه من جهة النظر الشرعية^(١).

و- الإجماع الأصولي عامّ في الزمان والمكان، اللهمّ إلا إذا كان مستنده المصلحة المتغيرة، والاجتهاد الجماعي من طبيعته ألا يكون عامّاً في الزمان والمكان^(٢).

هذه أهم الفروق بين الإجماع الأصولي وبين الاجتهاد الجماعي على المستوى التشريعي. وهناك فروق أخرى تتعلق بحكم كل منهما، سواء تعلق الأمر بالحكم التكليفي، أم بحكم المنكر لأي منهما؛ لأننا نستهدف بالفوارق تحرير المصطلح لا ما يدور حوله من جدل عقديّ.

وأكتفي بهذه الفروق الستة التي ذكرها، وقد وافقت في خمسة منها، وذكرت ما خالفته فيه في الحواشي.

هذا إضافة إلى ملاحظاتي السابقة على التعريفين.

وفي هذه المقارنة بين الإجماع الأصولي وبين الاجتهاد الجماعي، وما ظهر فيها من فروق كبيرة بينهما؛ ردّ على مَنْ طابق بينهما، واعتبرهما شيئاً واحداً.

(١) أرى أنّ مهمة الخبراء في العلوم التخصصية في الاجتهاد الجماعي كما هي في الإجماع، وهي تقديم المعلومة الدقيقة الصحيحة لأهل الاجتهاد، لأن القرار الأخير هو للفقهاء، كما سنرى عند الحديث عن عمل المجامع الفقهية.

(٢) تقدّم في شرح التعريف المختار للاجتهاد الجماعي، أنه يتحقق باجتهاد جماعة من الفقهاء في مدينة أو دولة أو إقليم أو على مستوى الدول الإسلامية كلها، وقد اقترح الدكتور قطب سانو تقسيمه إلى ثلاث دوائر بحسب طبيعة المسائل المعروضة، إلى اجتهاد قطري واجتهاد جماعي إقليمي واجتهاد جماعي أممي.

ولكن إذا أردت تقديم عذر للقائلين بأن الاجتهاد الجماعي هو الإجماع، يمكن القول: إنهم يقصدون المطابقة بين الاجتهاد الجماعي وبين كل إجماع ظني لم يستكمل شروطه، ولم يتم بنيانه الأصولي.

فإذا كان هذا مقصودهم، فليس بيننا وبينهم خلافٌ إلا في الألفاظ. وهذا ما يقرره المطلب الآتي، للمقاربة بين الاجتهاد الجماعي، وبين سائر أنواع الإجماع الظني.

المطلب الثاني- المقاربة بين الاجتهاد الجماعي وبين أنواع الإجماع غير القطعية:

بعد المقارنة بين الاجتهاد الجماعي وبين الإجماع التام القطعي، تأتي المقاربة بين الاجتهاد الجماعي وبين سائر أنواع الإجماع التي وقع الخلاف فيها، مما جعلها ظنية أو ناقصة، وأهمها وأشهرها: اتفاق التابعين على أحد قولي الصحابة؛ والإجماع الذي سبقه خلاف مستقر، والإجماع السكوتي، وكذلك اتفاق الأكثرية، وغيرها مما يُعدُّ إجماعاً عند بعض المذاهب دون بعض. وقد سبق بحث أكثرها وبيان المذاهب فيها باختصار، مع الترجيح بينها، في المبحث السابق (أنواع الإجماع).

ولما كان كل من هذه الإجماعات مختلفاً فيه، أمكن الاقتراب به من الاجتهاد الجماعي، بل نطابق بينهما بوجه أو أكثر، وأهم هذه الوجوه هو عدم القطعية، إما في الثبوت وإما في الدلالة، أو في كليهما.

وهذا الوجه يترتب عليه جواز الاجتهاد -أو الإجماع- مرة أخرى، في كل منها، إذا اقتضى الأمر، وكذلك عدم تكفير أو تضليل مخالفيها أو منكرها.

ويرى كثير من العلماء والباحثين المعاصرين أنّ أكثر ما يشبه الاجتهاد الجماعي وينطبق عليه، من هذه الإجماعات الظنية الناقصة، هو اتفاق الأكثرية؛ منهم أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، حين قال: الاجتهاد الجماعي هو الذي يصدر عن جماعة من المجتهدين، وليس من الجميع، فهو أشبه ما يسمى باتفاق الأكثر على حكم مسألة معينة^(١).

(١) انظر بحثه الاجتهاد الفقهي الحديث - منطلقاته واتجاهاته - ص ٣٠، ط ١ دار المكتبي - دمشق.

ويقول الدكتور عبد المجيد السوسوه، عند بيان الاتجاه الرابع في مسألة اتفاق الأثرية: «ذهب إلى أن الاجتهاد الجماعي هو الإجماع الواقعي»^(١)، الذي يختلف عن الإجماع الأصولي في أمرين؛ أولاً: أن الإجماع بالمعنى الأصولي هو اتفاق كل المجتهدين من أمة محمد - ﷺ - على حكم شرعي...، أما الإجماع الواقعي فهو يتم باتفاق أكثرية المجتهدين، ولا يشترط فيه اتفاق الجميع...^(٢).

ثانياً: الإجماع بالمعنى الأصولي (الإجماع الكامل) حجة يجب على الجميع العمل به، وتحرم مخالفته، ولا يقبل النسخ،...، أما الإجماع الواقعي (الإجماع الناقص) فإنه يجوز أن ينسخ بإجماع لاحق إذا كان معارضاً له^(٣).

ثم يرجّح الدكتور السوسوه الاتجاه الثالث، وهو أن الاجتهاد الجماعي له حجة ظنية ظناً راجحاً تجعل أتباعه أولى من الاجتهاد الفردي، إلا إذا صدر بتنظيم الاجتهاد الجماعي (مجمع الاجتهاد) قرار من ولي أمر المسلمين، فتكون مقررات المجمع الاجتهادي أحكاماً ملزمة للكافة^(٤).

ولكنني أرى أن الاجتهاد الجماعي أكثر ما يكون شهاً وانطباقاً على الإجماع السكوتي؛ لأن اتفاق الأثرية، كما رأينا عند بحثه سابقاً، يعني أن هناك أقلية مخالفة لما اتفقت عليه الأثرية، وليس كذلك الإجماع السكوتي، فإن القائل من المجتهدين قد يكون أكثرية وقد يكون أقلية، ويسكت الباقيون من المجتهدين، دون إظهار المخالفة أو الموافقة، سواء أكانوا أقل أم أكثر. وهذا الذي يتفق مع واقع الاجتهاد الجماعي؛ ولا سيما ما يصدر عن المجمع الفقهية في عصرنا، حيث تصدر قرارات كل مجمع على حدة باتفاق جميع أعضائه - وهم ليسوا جميع فقهاء الأمة - أو بأغليتهم، وتنتشر هذه القرارات الفقهية المعبرة عن اجتهادات

(١) وانظر ما كتبه كل من الشيخ عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص ٥٠، والشيخ محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة ص ٥٥٣ - ٥٥٥، والشيخ علي حسب الله، أصول التشريع الإسلامي ص ١٢٣، والشيخ الدكتور يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية ص ١٨٣ - ١٨٤، وغيرهم.

(٢) الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، ص ٩٩. وهو العدد (٦٢) من سلسلة كتاب (الأمة) القَـطَـريّة.

(٣) المصدر السابق، ص ١٠١.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٠٤، ولكن هذا الإلزام لا يجعلها إجماعاً قطعياً، وإنما هو إلزام إجرائي سياسي لتنظيم حياة المسلمين العامة، وإظهار وحدتهم وتماسكهم.

شرعية حديثة، سواء أكانت انتقائية من آراء الفقهاء السابقين في مسائل معروفة متكررة أم إنشائية في المسائل المستجدة، مما لا عهد للسابقين به، وتمضي الشهور، بل الأعوام، دون أن يظهر اعتراض أو مخالفة من الفقهاء الآخرين، غير المشاركين في المجمع الذي صدرت عنه هذه الأحكام الفقهية.

أليس هذا إجماعاً سكوتياً، كما بيّنته وأوضحت المذاهب فيه من قبل^(١)؟ وفي المقابل، فإني لا أنفي كون اتفاق الأكثرية اجتهاداً جماعياً، بل أنفي صفة الإجماعية عنه - وهو مذهب الجمهور -، ولا سيما عندما يكون المخالفون عدداً معتبراً في مقابلة الأكثرية، على نحو ما بيّنته في موضعه^(٢).

أما ما حدث في عهد الخلفاء الراشدين من اتفاق المجتهدين في مسائل كثيرة مهمة، كوقائع استخلاف الخلفاء الأربعة، وقتال مانعي الزكاة، وجمع القرآن في مصحف واحد في عهد أبي بكر، وعدم تقسيم أراضي سواد العراق على المقاتلين في عهد عمر، وكذلك إقرار الدواوين وغيرها من المستحدثات، إضافة إلى اتفاقهم في مسائل شرعية دينية بحتة، مثل ميراث الجدة السدس، وتحريم شحم الخنزير قياساً على لحمه، وغيرها؛ فهذه الاتفاقات ليس كلها من قبيل اتفاق الأكثرية، وقد كان بعضها كذلك في بداية عرضها للنقاش والبحث، ولكنها تحولت إلى إجماعات صريحة أو سكوتية، قبل انقراض عصر الصحابة - رضي الله عنهم - أو بانقراض عصرهم، من باب أولى، على رأي من يشترط انقراض العصر.

وقد ناقش الدكتور عبد المجيد السوسوه الاتجاه القائل بأن إجماعات الصحابة ليست إلا اجتهادات جماعية، وليست من قبيل الإجماع بالمعنى الأصولي^(٣)، بقوله: «إجماع

(١) راجع ص ٢١٢. وقد سجل أستاذي المشرف - الدكتور وهبة - في ملاحظاته على مَسَوِّدَة الأطروحة أن سكوت بقية العلماء على قرارات المجمع ليس مراداً ولا حاصلاً. وأنا أقدر رأيه، فهو خير بأحوال العلماء والمجامع الفقهية. ولكن أغلب الظن أن يطلع جميع العلماء ذوو المكانة العلمية، وأرباب الفتوى في بلدانهم على ما يصدر من قرارات المجمع الفقهية، ولا سيما المشهورة الكبرى منها. وحسن الظن بهم يقتضي أن أحدهم لو رأى في بعض القرارات ما لا يسوغ عنده، لا بد من أن يظهره، إما في مجمع آخر غير المجمع الذي صدر عنه الحكم الأول، أو في كتاب أو مجلة علمية، أو غيرها. وخاصة أن المفترض مُضي زمن لانتشار القرار الأول، ومدة كافية لتأمل الآخرين، على نحو ما بُين في الإجماع السكوتي. والله تعالى أعلم.

(٢) راجع الصفحات ٢٠٧ - ٢١٠.

الصحابة كان يبدأ في شكل اجتهاد جماعي، ثم ينتهي بعد ذلك إلى إجماع صريح أو سكوتي... فالاجتهاد الجماعي الذي كان يتم في عصر الخلفاء الراشدين كان ينتشر خبره بين الصحابة جميعاً، فيقرّونه (فيكون إجماعاً صريحاً)، أو يعلمون به ويسكتون، ولا يعرف لذلك معارض (فيكون إجماعاً سكوتياً). فلم يكن اجتهادهم الجماعي يتوقف عند مرحلة الاجتهاد، بل كان بعد ذلك ينتشر خبره فيحظى بالموافقة من بقية الصحابة أو السكوت عليه فيصير إجماعاً^(٢).

وهذا صحيح على وجه الإجمال؛ لأن هناك حالات لم تنته إلى الإجماع الصريح أو السكوتي، وقد استمر فيها الخلاف، بين أكثرية وأقلية، كالمسائل التي خالف فيها ابن عباس جمهور الصحابة، وأشهرها عدم القول بالعول في الميراث، وإباحة نكاح المتعة، وأن الربا في النسيئة فحسب، دون ربا الفضل.

وروي رجوعه عن أقواله في نكاح المتعة وربا الفضل^(٣).

المطلب الثالث - تأصيل الاجتهاد الجماعي أصلاً في التشريع:

بعد المقارنة والمقاربة بين الإجماع الأصولي وبين الاجتهاد الجماعي في المطلبين السابقين، آتي إلى التأصيل العلمي الأصولي للاجتهاد الجماعي، لنرى: أين يقف؟ وما مرتبته بين الأدلة الشرعية؟ وهل يمكن اعتباره دليلاً مستقلاً؟!

(١) وقد ذكر أساء أربعة من العلماء المعاصرين المشهورين ممن يتجه هذا الاتجاه، وهم الشيخ عبد الوهاب خلاف في كتابه (علم أصول الفقه) ص (٥٠)، والشيخ محمود شلتوت في (الإسلام عقيدة وشريعة) ص ٥٥٣ - ٥٥٥، والأستاذ علي حسب الله في كتابه (أصول التشريع الإسلامي) ص ١٢٩، والأستاذ الدكتور يوسف القرضاوي، في كتابه (الاجتهاد في الشريعة الإسلامية) ص ١٨٣ - ١٨٤. وعن يميل إلى هذا الاتجاه أيضاً أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، انظر: أصول الفقه الإسلامي ج ١ ص ٤٨٧، والشيخ محمد أبو زهرة، انظر كتابه أصول الفقه ص ١٩٣. ومن العلماء القدامى أبو حامد الغزالي، كما ذكر الدكتور العبد خليل أبو عيد، في بحثه (الاجتهاد الجماعي...)، في العدد العاشر، ص ٢٢٧، من مجلة (دراسات) - الجامعة الأردنية.

(٢) الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، ص ١٠٣ - ١٠٤.

(٣) انظر: شرح النووي على مسلم ج ٩ ص ١٨١ وج ١١ ص ٢٣، والمغني، لابن قدامة ج ٧ ص ١٣٧ وج ٤ ص ٢٥. وأحكام القرآن للجصاص ج ٣ ص ٩٦.

وقبل الخوض في هذا التأصيل، أودُّ أن أضع بين يديه أهم النتائج التي يمكن استخلاصها مما سبق، لتكون دليلاً إلى التأصيل.

النتيجة الأولى: لكل من الإجماع والاجتهاد الجماعي مفهومه الخاص به، وإن كان بينهما مجال مشترك. ولا يمكن بحال من الأحوال، الجزم بأن الاجتهاد الجماعي هو الإجماع الأصولي، ولا الإجماع - كما يبحته الأصوليون - هو الاجتهاد الجماعي، وذلك لسببين اثنين:

الأول: أننا - لو عددناها شيئاً واحداً - لهدمنا فكرة الإجماع من أصلها، وهي مستقرة في قلوب العامة قبل الخاصة، وأصل ثالث للتشريع الإسلامي، بعد القرآن والسنة، في جميع المذاهب الإسلامية، يعرفه الصغير والكبير، والعامي والعالم.

الثاني: هناك أحكام شرعية كثيرة - وإن كانت قليلة بالنسبة لمجموع أحكام الشريعة الإسلامية - ينطبق عليها مفهوم الإجماع الأصولي التام الذي عرفناه سابقاً^(١). وعلى أقل تقدير، فإنه ينطبق على ما عُلم من الدين بالضرورة، الذي يكون النواة التي تجذب جميع المسلمين إليها، وتوحد بينهم، فيظهرون بمظهر الكتلة الواحدة، على الرغم من اختلاف مذاهبهم على وجه التفصيل.

النتيجة الثانية: أن الإجماع بمفهومه الأصولي المعروف حدث فعلاً في الماضي، حتى لو لم يتفق العلماء والفقهاء إلا على إجماعات الصحابة، وعلى ما عُلم من الدين ضرورة. وهذا المفهوم للإجماع يبقى مستمراً، وقابلاً للحدوث في كل عصر من الناحية النظرية والإمكان العقلي، على أقل تقدير. والدليل على ذلك أن هناك أحكاماً عامة في قضايا جوهرية ومساائل مهمة في زماننا؛ أعلم أنا كما يعلم غيري من طلبة العلم والباحثين والعلماء، أنه يتفق عليها جميع فقهاء وعلماء عصرنا ضمناً، وإن لم نسمع تصريح كل منهم، وأنه لو

(١) أحصى الأستاذ القاضي سعدي أبو جيب مسائل الإجماع، في موسوعته المشهورة؛ فبلغت عنده أربعة عشر ألفاً وأربع مائة وست عشرة مسألة، في جميع درجات الإجماع الست التي وضعها. منها ثمانمئة وإحدى عشرة مسألة، أجمع المسلمون كافة على أحكامها، ومنها ثلاثمئة وأربعة وخمسون أجمع عليها الصحابة... إلخ وقد كان للقاضي (أبو جيب) إحصاء لمسائل الإجماع في الطبعتين الأولى والثانية، وبعد بحثه في المصادر زادت أعدادها، فأضاف الأرقام في الطبعة الثالثة، في الهامش، وذكرتها هنا مجموعة بعضها إلى بعض.

أرسلنا بطاقة إلى كل واحد منهم نستطلع رأيه فيها، لجاءتنا الإجابات واحدة، وإن اختلفت العبارات، وأمثلة هذا ما يأتي:

أ- لو أرسلنا بطاقة استقرائية إلى كل فقيه، في هذا العصر، كُتِبَ عليها السؤال الآتي: ما تقول في حكم وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية وفقهها؟ لجاء الجواب واحداً في المعنى، وإن اختلف التعبير عنه، وهو: أن الشريعة الإسلامية واجبة التطبيق والتنفيذ على جميع المسلمين، وأن لها أصولاً وأحكاماً ثابتة لا يجوز المساس بها أو التعديل فيها، كما أن لها فروعاً كثيرة - هي الجزء الأكبر - مرنة قابلة للاجتهاد فيها، وهي التي كَوْنَت الفقه الإسلامي على مَرَمَ العصور، وأن هذه الفروع يمكننا أن نجتهد فيها لعصرنا لتلائم تطور الحياة وأحوال الناس وبيئاتهم، فتحقق لهم مصالحهم الدينية والدنيوية.

هذا ما تأتي به نتيجة الاستقراء، في هذا المثال.

ب- ومثال آخر: لو أنك استقرأت آراء الفقهاء والعلماء استقراء تاماً، باللقاء معهم أو بإرسال البطاقة المكتوبة، أو بالهاتف، أو البراق (الفاكس) أو بالبريد الإلكتروني، أو بأي وسيلة ممكنة - وما أكثرها -؛ في الإجابة عن السؤال الآتي: هل يجب على المسلم أن يلتزم مذهباً فقهياً معروفاً بعينه؟ لجاء الجواب بإطباق: إنه لا يجب هذا الالتزام، بل يجوز، وقد يستحب للعامي، خشية الضياع والالتباس عليه في الأحكام؛ لأنه لا واجب إلا ما أوجبه الله ورسوله، وهذه المذاهب الفقهية حادثة بعد انقطاع الوحي، وتكونت من مجموع الاجتهادات، والاجتهاد يخطئ ويصيب.

ج- ومثال ثالث مختلف: مسألة استنساخ الإنسان، التي كثر الحديث عنها في هذه السنوات، بل أعلنت بعض المؤسسات العلمية في الغرب عن أول استنساخين لطفلين، وهي مصرّة على السير في هذا الطريق^(١).

فلو سألنا كل فقيه مسلم، بأي وسيلة اتصال من الوسائل المذكورة في المثال السابق؛ هل تجيز استنساخ البشر، بحال من الأحوال؟

(١) لم يثبت هذا الأمر حتى الآن، ولكنهم نجحوا في الاستنساخ الحيواني، كما في استنساخ الشاة (دونلي)، وليس عندهم وازع من دين يحجزهم عن المضي فيه، كما عُلِمَ من تصريحات بعضهم في وسائل الإعلام.

هل سيأتي جواب واحد يقول لك بجوازه ؟ لا أظن ذلك أبداً. أليس هذا إجماعاً منهم - صراحة أو إقراراً - على حرمة الاستنساخ البشري ؟

والأمثلة من هذا القبيل كثيرة جداً، كالإجماع على حرمة تعاطي المخدرات على المسلمين، وعلى حرمة ترويجها، وعلى أنّ مهرّبيها ومروجيها ينبغي أن تُنزل بهم عقوبة رادعة.

إذن، لا يزال الإجماع ممكناً عقلاً وشرعاً وواقعاً. وبناءً عليه لا نستطيع أن نلغي مبدأ الإجماع ليحلّ محلّه مبدأ الاجتهاد الجماعي؛ وقد بيّنت الفروق الجوهرية بينهما، وإن كان الثاني طريقاً إلى الأول في كثير من الحالات. والله تعالى أعلم.

النتيجة الثالثة: يبقى الإجماع بمفهومه الأصولي الخاص أصلاً معتمداً في التشريع الإسلامي، حتى لو كان ذلك في مسائل محدودة وقعت في الماضي، أو في مسائل معدودة قد تحصل في زمننا وبعده، كما رأينا في الأمثلة السابقة.

وفي ضوء النتائج السابقة، يمكنني أن أخطّ طريقاً إلى تأصيل الاجتهاد الجماعي أصلاً جديداً من أصول التشريع الإسلامي، وهو: اعتبار (الاجتهاد الجماعي) بمفهومه الذي تمّ التوصل إليه باستقراء آراء العلماء الباحثين^(١)، دليلاً من أدلة الأحكام.

وتقرير هذا على وجه التفصيل كالآتي:

يمكن لفقيه كبير أو مجتهد في زماننا، إذا عُرضت عليه قضية أو مسألة طارئة، أن ينظر في كتاب الله تعالى أولاً، فإنّ وجد لها حكماً صريحاً؛ حكم به، فإنّ لم يجد نظر في سنة رسول الله ﷺ - فإنّ وجد نصّاً صحيحاً صريحاً قال بحكمه، فإنّ لم يجد في السنة، بحث في إجماعات السابقين، وخصوصاً إجماعات الصحابة والتابعين؛ فإنّ وجد فيها ما يخصّ مسألته أخذ به، بل وجب عليه الأخذ به، كما يجب العمل بحكم الكتاب وحكم السنة. فإنّ لم يجد - وهذا هو الغالب؛ لأن المسألة المعروضة عليه تكون حديثة طارئة - ينظر فيما اتفقت عليه المجامع الفقهية كلها - وهذا يمكن اعتباره إجماعاً سكوتياً على الأقل - فإنّ وجد فيه ما يوجب عن سؤاله وجب عليه الأخذ به، فإنّ لم يجد فيما اتفقت عليه كلها، أخذ بما

(١) راجع أهم تعريفات الاجتهاد الجماعي، والتعريف المختار وشرحه في أواخر الباب الأول.

اتفق عليه أكثر المجامع، ثم ينتقل إلى ما صدر عن مجمع واحد يثق به، وليس للمجامع الأخرى فيه قول، وهذا المجمع قد أصدر قراره بحكم هذه المسألة بإجماع أعضائه، أو بأغليبيتهم.

والفقيه المسؤول لا يزال في ذلك ينتقل من اجتهاد جماعي إلى اجتهاد جماعي أدنى منه، فإن انتهى به المطاف إلى أن المجامع الفقهية - وأشباهها من مؤسسات الاجتهاد الجماعي - لم تبحث المسألة المعروضة عليه أصلاً، أو بحثتها ولكن وجد لها إجابات متعددة، أو رأي أغلبية ورأي أقلية؛ أمكنه بعد ذلك أن يدلي بدلوه ويجهده رأيه فيها، ليستنبط لها حكماً، يرتضيه عن قناعة تامة.

هذا إذا لم يكن هو عضواً من أعضاء المجامع الفقهية أو بعضها، أو كان عضواً اجتهادياً جماعياً فيها، ولكن المسألة المعروضة لا تحتمل التأخير حتى تُعرض على المجمع أو المجامع التي يشارك فيها، ليأتي الاجتهاد جماعياً.

وأما إذا كانت مما يحتمل التأخير، فالأولى أن يؤخر الإجابة عنها، ليتم بحثها والتشاور فيها جماعياً، ويصدر فيها الحكم الجماعي، فإنه أقرب إلى الإصابة، وأدنى إلى القبول، وأقر للقلب.

هذا، وكل ما يتصل بالمجامع الفقهية^(١) وطريقة عملها، وأعضائها وشروطهم، وغير ذلك، سيأتي بيانه مفصلاً في الباب الثالث، بمشيئة الله تعالى.

اقترح معروض للفقهاء والعلماء لإبداء الرأي فيه:

إن من يقرأ كلام الإمام الشافعي - رحمه الله - عن الإجماع في كتابيه (الرسالة) و(جماع العلم)، وخاصة في هذا الأخير، حيث عقد فيه مناظرة هادئة طويلة النفس مع بعض المناظرين له، المقررين للإجماع بإطلاق، وبأوسع مدى كإجماع الأكثرية؛ يلاحظ أنه يستعمل لفظ (الاجتماع) ومشتقاته كثيراً، بدل (الإجماع) ومشتقاته^(٢). ويقرر الإمام الشافعي موقفه

(١) أستخدم مصطلح (المجمع الفقهي) بناء على ما هو الشائع أو الغالب. ونحن عام يمكن التعبير عنه بمؤسسة الاجتهاد الجماعي، لتشمل المجمع الفقهي، ومجلس الفكر الإسلامي، ولجان الفتوى الجماعية التابعة لبعض وزارات الأوقاف في البلدان العربية والإسلامية، وكذلك هيئات الرقابة الشرعية المرافقة لكثير من المصارف الإسلامية.

(٢) انظر على سبيل المثال: الصفحات (٤٧١، ٤٧٢، ٤٩٥، ٥٩٩) من الرسالة، بتحقيق أحمد شاكر. وانظر على سبيل المثال: الصفحات (٥٠، ٥١، ٥٢، ٦٤، ٦٥) من جماع العلم، بتحقيق شاكر أيضاً.

من الإجماع؛ بأنه يقتصر على جُمْل الفرائض أو ما يُعبرُّ عنه غالباً (ما عُلِمَ من الدين بالضرورة)، وأشباهه مما تنقله وتحكيه العامة والخاصة على سواء، ولا تجد أحداً يخالف فيه. من خلال هذا التقديم، وفي ضوء ما سبق بحثه من أنواع الإجماع، وما توصلت إليه من الفروق الدقيقة بين الإجماع الأصولي وبين الاجتهاد الجماعي، بحيث يصعب التمييز بينهما في بعض المواقف، أو عند من يرى توسيع دائرة الإجماع، ليشمل رأي الجمهور (الأكثرية)؛ أستطيع التقدم بالمقترح الآتي، لأضعه بين أيدي أساتذتنا وعلمائنا وفقهائنا في العالم الإسلامي، لمناقشته فردياً أو جماعياً، ثم قبوله أو رده أو التعديل فيه:

وبيانه: أن يُخصَّص مصطلحُ (الإجماع) بما أطبقت عليه الأمة قديماً وحديثاً، سلفاً وخلفاً، ولا تجد له مخالفاً يعتد بقوله من أهل النظر والاجتهاد، وهذا يشتمل على كل ما علم من الدين بالضرورة، من أصول الدين وأصول الشريعة وأصول الأخلاق، وحتى أصول الفقه المتفق عليها، أيضاً.

ويُخصَّص بالمقابل مصطلحُ (الاجتماع) بكل الأحكام الشرعية التي حُكي فيها الإجماع وتبين أنه رأي الأغلبية الساحقة مع وجود عدد قليل من المخالفين فيها، وكذلك الأحكام التي تصدر بطريق الاجتهاد الجماعي، من أية مؤسسة من مؤسساته المعتمدة، منذ عهد الصحابة وحتى عصرنا هذا وما بعده^(١)، على نحو ما بيّن في الفصل الأول من هذا الباب، الخاص بتاريخ الاجتهاد الجماعي، وتطور فكرته، عبر العصور.

وأستدرك هنا لأقول: أنا لا أزعّم أن الإمام الشافعي قصد هذا التمييز بين مصطلحي (الإجماع) و(الاجتماع)، وإنما استخدمهما استخداماً لغوياً. ولكنني أستأنس بكثرة استعماله لهما على التناوب غالباً، على سبيل التبادل، وليس التمايز.

(١) لئن كان هذا التخصص والاصطلاح بلفظ (الاجتماع) مستغرباً في أول الأمر، فإنه سيصبح مستساغاً مع كثرة استعماله بالمعنى الجديد. واعتقد أنه قد حدث مثل هذا سابقاً، عند أول استعمال لكلمة (استحسان) وكلمة (استصلاح) للدلالة على مفهوميهما اللذين استقرا في عرف الأصوليين، بعد عصر الإمام الشافعي. وهناك كلمات كثيرة أصبحت في عرفنا الحاضر مصطلحات ذوات دلالات خاصة، ولا يُنكر أحد استعمالها فيها؛ مثل: (كاتب) و (مُفكّر) و (مُخرَج) و (ندوة) و (لقاء)، وغيرها كثير. ولا يتعارض ذلك مع استعمالها اللغوية المعروفة؛ لأنّ سياق الكلام هو الذي يحدد المراد.

وأرى أنه لا يمنع مانع من هذا التخصيص، بل قد يكون مُرَجَّحاً، لما يحققه من الفوائد، وأهمها ثلاثة:

١ - التمييز الواضح بين نوعين من الأحكام، بحيث ينتهي أكثر الجدل حول ما يدخل في الإجماع وما ليس منه، وأكثر الاختلاف فيه لفظي اصطلاحى، والمختلفون متفقون فيه في الحقيقة والواقع. فالكل يدعي الاعتماد على الإجماع، ولكن كل يفهمه بمفهومه الخاص.

وبعد التمهيد والتدقيق تبين أن جميع الفقهاء والأصوليين متفقون على ما تم الإجماع عليه في عهد الصحابة، ومختلفون فيما عدا ذلك، فيأتي تخصيص لفظ (الإجماع) بما أطبقت عليه الأمة كلها، وهو ما يتفق مع التعريفات المشهورة لمصطلح الإجماع، وتخصيص لفظ (الاجتماع) بما هو دون ذلك من الإجماعات والاجتهادات الجماعية، ليحل هذا الإشكال.

٢ - أن مصطلح (الاجتماع) مختصر بالنسبة لمصطلح (الاجتهاد الجماعي)، وفي جميع العلوم نجد تفضيل المختصرات على العبارات الطويلة.

٣ - أن مصطلح (الاجتماع) يشير ضمناً - بطريقة النحت اللغوي - إلى كلمتي (الاجتهاد) و(الجماعة). وحتى لو كان عليه ملاحظات من حيث صحة هذا النحت لغوياً؛ فإنها لا تقف في وجه المصلحة التي يحققها تقرير هذا المصطلح، على أن العمدية في تقريره أمور أخرى، سوى النحت، كما رأينا، والله تعالى أعلم.

المبحث الرابع

الاجتهاد الجماعي والشورى

تقديم:

تقدم في تعريف الاجتهاد الجماعي وشرحه، في الباب الأول، أن أهم قيوده وشروطه - بعد بذل الجهد- هو التشاور بين الفقهاء المجتهدين، للتوصل إلى الحكم الجماعي في المسألة المعروضة^(١).

وهنا مبحث خاص لبيان مدى صلة الاجتهاد الجماعي بالشورى، على وجه التفصيل. فالشورى كلمة واسعة الدلالة عميقة التأثير؛ يطرب لسماعها أهل الإسلام ويَحْلَمُونَ بها، كما يطرب العلمانيون لسماع كلمة (الديمقراطية) ويَحْلَمُونَ بها. وبين المصطلحين (الشورى) و(الديمقراطية) عموم وخصوص مطلق، والشورى هي الأعم، فتشمل ما في الديمقراطية من محاسن وزيادة.

وليس هنا مقام المقارنة والموازنة بينهما، وإنما هي إشارة لافته للنظر. ولئن كانت الديمقراطية تختص بجانب الحكم والسياسة والإدارة العامة والخاصة؛ فإن الشورى يجب أن تدخل كل مجال من مجالات الحياة عند المسلمين، الفردية والاجتماعية، الخاصة والعامة، والحكم والسياسة، والولايات الخاصة والعامة، والشؤون العلمية والفقهية والقضائية.

وهذا الاتساع في معناها أول ما يميزها عن الديمقراطية^(٢).

ومن أهم ما يميز الشورى أيضاً أنها: «مبدأ شرعي يستمد قوته ووجوبه من القرآن الكريم، ويكتسب قوته من الصفة الإلهية للشرعية. إنه منهاج مرتبط بالعقيدة والشرعية،

(١) راجع القيد الرابع / الاجتهاد الجماعي لا بد من أن يقوم على مبدأ الشورى / ص ٩٩-١٠٠، ففي شرحه بيان موجز لمعنى الشورى وأدلتها من الكتاب والسنة وفوائدها.

(٢) لمعرفة شمول الشورى وتمييزها عن الديمقراطية؛ راجع الكتاب الموسوعي القيم (فقه الشورى والاستشارة) للدكتور توفيق محمد الشاوي، ص ٧، ص ١٠١-١٠٢، ط ٢، درا الوفاء - المنصورة، مصر.

فهو عميق الجذور، واسع النطاق، في نفوس الأفراد وفي كيان المجتمع، إنه يوجد حيث توجد الشريعة والجماعة، ولو لم توجد دولة^(١).

وفي هذا المبحث يُهمُّنا أمران؛ الأول: معرفة حقيقة الشورى ومشروعيتها وأهميتها في الإسلام. الثاني: مدى صلة الاجتهاد الجماعي بالشورى. وسيكون لكل منهما مطلب خاص.

المطلب الأول - حقيقة الشورى ومشروعيتها وأهميتها في الإسلام:

يقول الدكتور الشاوي في هذا المقام: «إنَّ الشورى هي منهج للمشاركة الجماعية في الرأي والقرار، وإطار للعلاقات الاجتماعية التضامنية. وهي عبارة عن طريق رسمته شريعتنا لتسير فيه الأمة نحو غاياتها السامية، وتصل بواسطتها إلى أهدافها المثلى، أما الطاقة التي تسيرها نحو هذه الغايات، وتدفعها في هذا الطريق، فإنها هي العقيدة الصحيحة والشريعة السمحاء.

إنَّ الشورى هي الشريان الذي تجري من خلاله أفكار الأمة وآراء أفرادها في جسم المجتمع»^(٢).

ويقول في موضع آخر، معرِّفاً ومبيِّناً الشورى بمعنييها الضيق والواسع: «والشورى بالمعنى الضيق الدستوري: "هي الوسيلة التي فرضتها الشريعة لصدور قرار من الجماعة، ملزم لها ولأفرادها وحكَّامها".

و "هي شورى الجماعة أو الشورى الجماعية التي تضمن مشاركة أفراد الجماعة والهيئات المكوِّنة لها، في صنع القرارات المعبرة عن إرادتها وسلطانها في تقرير مصيرها، والتصرف في شؤونها العامة في طريق الحوار، ومناقشة الآراء من أجل اختيار أفضلها -أي أقربها- لهدي الإسلام وشريعته وعدالته".

(١) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٠.

لكن الشورى إذا أخذناها بالمعنى - اللغوي - الأوسع تشمل " كل تشاور يؤدي إلى مناقشة الآراء المختلفة، ويمكننا من الترجيح والمفاضلة بينها، واختيار أقربها لمقاصد الشريعة ومبادئها " ويمكن أن نسميها " المشورة " أو " المشاورة " أو " التشاور " (١).

وسنرى في المطلب الثاني أن الاجتهاد الجماعي يتناوب عليه المعنيان الضيق والواسع للشورى، بحسب الإجراء الذي يتم به أو الجهة التي تقوم عليه، فإن كان بأمر من ولي الأمر (الحاكم) وإشرافه، ليلزم جماعة المسلمين بنتائجه وأحكامه، فهو من الشورى بمعناها الدستوري الضيق، وإن تمّ كيفياً اختيارياً من جماعة الفقهاء، فهو أقرب إلى الشورى بمعناها العام الواسع.

ولئن كانت النصوص القرآنية التي تأمر بالشورى وتُرغّب فيها قليلة جداً (٢) فإن أدلة حرية التفكير والتعبير - التي هي أساس لتحقيق الشورى - كثيرة جداً؛ منها الآيات الكريمة التي تحثّ وتحضّ على التفكير والنظر، مثل:

١ - قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ ۗ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ [آل عمران: ١٩٠-١٩١]

٢ - وقوله تعالى: ﴿قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾ [يونس: ١٠١]

٣ - وقوله سبحانه: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ...﴾ [العنكبوت: ٢٠]

٤ - وقوله سبحانه: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: ٣٦]، وآيات كثيرة تُحتم بقوله عز وجل: ﴿لعلكم تعقلون﴾ أو ﴿لقوم يتفكرون﴾... الخ.

(١) المصدر نفسه - ص ٨٠-٨١.

(٢) هما نصان من كتاب الله عز وجل؛ قوله تعالى: " وشاورهم في الأمر " (آل عمران: ١٥٩)، وقوله: " وأمرهم شورى بينهم " (الشورى: ٣٨). وهناك بعض الأحاديث الشريفة، مثل قوله - صلى الله عليه وسلم - : (واجعلوه شورى بينكم ولا تقضوا فيه برأي واحد). وقد تقدم تحريجه، في أدلة مشروعية الاجتهاد الجماعي.

ومنها الآيات الكريمة التي تعطي الحرية في تبني الرأي الاعتقادي - حتى لو كان مخالفاً لعقيدة الإسلام^(١) -، فيكون إبداء الرأي الاجتهادي الفقهي أولى بهذه الحرية، مثل:

١ - قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ...﴾ [البقرة: ٢٥٦].

٢ - قوله تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ...﴾ [الكهف: ٢٩].

٣ - قوله سبحانه: ﴿نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ فَذَكَرَ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعِيدَ﴾ [ق: ٤٥].

ومنها الآيات التي تأمر بالتدبر والتذكر والاعتبار؛ مثل:

١ - قوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ [ص: ٢٩].

٢ - وقوله سبحانه: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: ٢].

وكذلك الأحاديث الشريفة التي تفتح باب الاجتهاد وتشجع أهله عليه، كالحديث الصحيح المشهور: ﴿إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر واحد﴾^(٢).

وليس الاجتهاد إلا بذلاً للجهد في البحث والنظر، كما مرّ. فأياً حرية للنظر والتفكير وإبداء الرأي أكبر من هذه الحرية، التي تُفهم من هذا الحديث الشريف، حيث جعل المجتهد المخطئ مأجوراً؟

وعليه، فإن فتح باب الاجتهاد من الرسول - ﷺ - تقرير لحرية التفكير والتعبير ضمناً، لتلازمهما.

وكذلك الأمر بالشورى والحث عليها تقرير آخر لحرية التفكير والتعبير؛ لأنها لا تتم إلا بها. و(ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب)^(٣).

(١) ولكن هذه الحرية لا تنفي مسؤولية الإنسان عما يصدر عنه، ولا سيما في الآخرة.

(٢) تقدّم تخريجه في الباب الأول، راجع ص ٣٢.

(٣) هذه قاعدة شرعية أصولية مشهورة. انظر: المدخل الفقهي العام ج ٢ ص ٨٢١، ١٠٩٠ ط ١ دار القلم - دمشق والدار الشامية - بيروت.

ولست بحاجة إلى حشد مزيد من النصوص لإثبات هذه الحرية، فإنها حقٌّ مقررٌ في شرعنا لجميع المكلفين، يعرفه الصغير والكبير، والأُمِّيُّ والمثَقَّفُ).
ولا أدلَّ على ذلك من الحديث الشريف، الذي يكاد يحفظه أكثر المسلمين، وهو قوله -ﷺ-: «الدينُ النصيحةُ. قلنا: لِمَنْ يا رسولَ الله؟ قال: لله ولرسوله ولكتابه ولأئمةَ المسلمين وعامَّتِهِمْ»^(١).

وهل النصيحة إلَّا لَوْنٌ من ألوان الشورى والاستشارة؟
وهذه النصيحة كأنها الدين نفسه، لعمومها وشمولها وأهميتها.
وهل يستطيع أحد أن يقدم نصيحة لآخر، إن لم يكن حراً في تفكيره وتعبيره؟ وهل يجوز لمسلم أن يمتنع عن سماع النصيحة، إذا بُذلت له من أهلها بشروطها؟
«وللشورى فوائد كثيرة؛ أهمها: تقدير المستشارين، وإنضاج بحث الرأي المقترح بعد تقليب وجهات النظر، واتحاد الناس في مسعى واحد، واختيار الرأي الأصوب»^(٢).

المطلب الثاني - مدى اعتماد الاجتهاد الجماعي على الشورى:

حينما شرحت تعريف الاجتهاد الجماعي، وأوضحت قيد التشاور فيه؛ تبين أنه لا تتحقق الصفة الجماعية في الاجتهاد إلَّا إذا حدث التشاور بين العلماء والفقهاء المجتمعين، فهو ركن أساس فيها.

وهذا التشاور الفقهي العلمي قد يصل بالمجتمعين إلى رأي واحد في المسألة المعروضة، فهذا يكون إجماعاً عاماً تاماً إذا كان المجتمعون هم جميع فقهاء الأمة، كما كان الشأن في زمن الخلفيتين الراشدين أبي بكر وعمر. أما وقد تفرق الفقهاء في الأمصار، ولم يعد من اليسير جمعهم في مكان واحد وزمان واحد، فيبقى رأي المجتمعين، حتى لو كان واحداً، من قبيل الاجتهاد الجماعي فحسب. وقد يتحول إلى إجماع بمرور الأيام بسكوت الباقيين، وانقراض عصر المجتمعين.

(١) أخرجه مسلم برقم (٥٥) عن نعيم بن أوس الداري، وأخرجه أيضاً أحمد وأبو داود والنسائي.

(٢) التفسير المنير، الزحيلي، ج ٤ ص ١٤١.

وكذلك الحال عندما ينقسم أعضاء مجلس الفقه بعد التشاور على رأيين، رأي الأكثرية ورأي الأقلية، فإنه يبقى رأي الجمهور -الأغلبية- اجتهاداً جماعياً، ليس إلا^(١). وإن كان بعض العلماء يرى أنه إجماع، وقد بينت هذا سابقاً في مبحث أنواع الإجماع. ولكن كيف يمكن أن تتحقق الشورى العلمية في الاجتهاد الجماعي؟ من المعلوم أن الإسلام -بمصادره الأصلية- لم يحدّد نمطاً أو أسلوباً معيناً لتطبيق مبدأ الشورى الثابت قطعاً، سواء أكانت الشورى سياسية أم علمية.

وهذا ليس نقصاً أو عيباً فيه، وإنما ترك تحديد واختيار الأسلوب التنفيذي لحكام وفقهاء كل زمان، ليكون مناسباً لأحوالهم وظروفهم؛ لأن المهم هو تحقق معنى الشورى القائم على إبداء الرأي بحرية تامة، لا أن تتحقق صورتها الظاهرية الشكلية، كما يحدث في كثير من مجالس الشورى في زماننا، وحقيقة الأمر هو استبداد فرد أو أفراد قلائل بهذا المجلس أو ذاك.

ولئن استطاع الحكّام والسلاطين في دول الخلافة، ابتداء من العهد الأموي، أن يستبدوا بمجالس الشورى السياسية في معظم الأحيان؛ فإنّ الله تعالى حجبهم أن يتدخلوا في الشورى العلمية الفقهية، فكان الفقهاء على ممرّ التاريخ الإسلامي أحراراً في بحثهم واجتهادهم ومناظراتهم، ولم يشذّ عن ذلك إلا القليل النادر.

وبين الدكتور الشاوي أثر الاجتهاد الجماعي في التوسع في تطبيق الشورى، وفي تنظيمها، في مجال الفقه والتشريع بقوله: «ومن أهم العوامل التي ساعدت على التوسع في الشورى في مجال الفقه، هو هذا الأسلوب الجماعي المفتوح في مناقشة الآراء وعرض الحجج والأدلة، والرد عليها بحرية كاملة، مما أدى إلى نشوء ما يسمى بالمذاهب»^(٢).

ويقول في موضع آخر: «أهمية الاجتهاد الجماعي أنه تطبيق لمبدأ تنظيم الشورى في مجال الفقه، وهو اتجاه تفرضه مستلزمات الحياة المعاصرة، وسوف تزداد أهميته في المستقبل»^(٣).

(١) انظر: فقه الشورى والاستشارة، ص ١٨٥-١٨٦، ط ٢.

(٢) فقه الشورى والاستشارة، ص ٢٢٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٣٩.

وهكذا أستطيع أن أستنتج مدى الترابط بين الاجتهاد الجماعي والشورى، وتأثير كل منهما في الآخر. وأستطيع أن أقول: إنه لا اجتهادَ جماعياً دون شورى علمية فقهية، ولا شورى فقهيةً حقيقيةً دون اجتهاد جماعي.



المبحث الخامس

أهداف الاجتهاد الجماعي وأغراضه

إنَّ الاجتهاد الفقهي بنحوٍ عام، عمل عقليٍّ بشريٍّ، ينشط وينمو حيث توجد المسائل والمشكلات، ليوجد لها الحلول والتشريعات. وهو كذلك في الفقه الإسلامي، غير أنَّه يستند إلى نصوص الوحي الإلهي بشقِّه، المتلَّو (وهو القرآن الكريم) وغير المتلَّو (وهو السنة النبوية)؛ بحيث يستلهم روح هذه النصوص، ويسير في هداها، ويحقق مقاصدها. وهذا الاجتهاد الفقهي الإسلامي له أسلوبان رئيسان معروفان؛ هما: الأسلوب الفردي والأسلوب الجماعي. ولهما أهداف وغايات مشتركة كثيرة يسعىان لتحقيقها في حياة الناس، أهمها:

- ١- إيجاد الحلول المناسبة (الأحكام الفقهية) التي تحقق مصالح العباد.
 - ٢- إبراز مرونة الشريعة الإسلامية وصلاحيتها لكل زمان ومكان.
 - ٣- تقدير العقل البشري وتكريمه، بإعطائه مساحة كبيرة من الحرية في وضع التشريعات الملائمة لكل عصر، وتنفيذها.
- ولكن الأسلوب الجماعي في الاجتهاد يختص بأهداف وأغراض، يحققها في الحياة الفقهية والتشريعية والعامة لدى المسلمين، من خلال صفته الجماعية.
- وقد عُنِيَ عددٌ من الباحثين باستخلاص هذه الأهداف وتجليتها، وأكثر ما وجدتها شمولاً ووضوحاً، عند الدكتور عبد المجيد السُّوسوه الشَّرْفِي، فقد لَخَّص هذه الأهداف والأغراض، ثم شرع في بيانها وشرحها تفصيلاً^(١).
- وأكتفي هنا -في مقدمة هذا المبحث- بإيراد خلاصتها كما ذكرها، ثم أجعل لكل منها مطلباً خاصاً، وأدمج المتقارب منها في مطلب واحد.
- يقول الدكتور السُّوسوه: « للاجتهاد الجماعي أهمية بالغة في التشريع الإسلامي، وتتجلى أهميته من خلال مجموعة الأمور التي يحققها، وأبرز تلك الأمور:

(١) الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، ص ٧٧ - ٩٢، في فصل مستقل تحت عنوان: / أهمية الاجتهاد الجماعي/.

أنه يحقق مبدأ الشورى في الاجتهاد، كما أنه يكون أكثر دقة وإصابة من الاجتهاد الفردي، وهو في الوقت نفسه يعوّض عما قد يتعذر علينا من قيام الإجماع، ويسدّ إلى حد كبير الفراغ الذي يحدثه غياب المجتهد المطلق... والاجتهاد الجماعي يُيسّر للأمة استمرار الاجتهاد، ويمنع أسباب توقّفه أو إغلاق باب، كما أنه يقي الأمة من الأخطاء والأخطار التي قد تنتج عن الاجتهاد الفردي، وهو أفضل نوعي الاجتهاد لمعالجة المستجدات في حياة الأمة، وهو من أنجع السبل إلى توحيد النظم التشريعية للأمة... وأيضاً فإنّ الجماعية في الاجتهاد يتحقق بها التكامل بين الساعين للاجتهاد، ويتحقق بها التكامل في النظر للقضايا محل الاجتهاد»^(١).

أما الغرض الأول، وهو تحقيق مبدأ الشورى في الاجتهاد، فلن أفرد له مطلباً خاصاً؛ لأنني فرغت آنفاً من المبحث الرابع الخاص بالصلة القوية بين الاجتهاد الجماعي وبين الشورى، فلا داعي للتكرار، وهو قريب عهد في ذهن. وأما الأغراض الأخرى فأهملها أربعة، كما في المطالب الآتية:

المطلب الأول- الاجتهاد الجماعي أقرب إلى الإصابة:

قد عرفنا في الباب الأول، في مبحث حكم الاجتهاد، أنّ الراجح في حكمه من حيث الإصابة والخطأ أنّ الحقّ عند الله تعالى في كل مسألة اجتهادية واحد، وأنّ الحقّ من أقوال المجتهدين فيها واحد لا يتعدّد، وهو ما وافق الحقّ عند الله تعالى، وإنّ كنا لا نعلمه على وجه اليقين. ولذلك جاز العمل بجميع الاجتهادات الصادرة من أهلها في محلّها، فكلها صواب من حيث جواز العمل بها، لا من حيث الحقيقة والواقع، وهذا تيسير ورحمة من الله لعباده المؤمنين. وهو قول جماهير الفقهاء والعلماء.

(١) المصدر السابق نفسه، ص ٧٧، وانظر أيضاً: ما كتبه الدكتور العبد خليل في بحثه (الاجتهاد الجماعي وأهميته في العصر الحديث) في العدد العاشر في مجلة (دراسات) الأردنية، ص ٢٢٩، وكذلك ما كتبه الدكتور شعبان إسماعيل عن أهمية الاجتهاد الجماعي في العصر الحاضر، في كتابه (الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه) ص ١١٩-١٢٢، ط ١.

وكل مجتهد، تحققت فيه شروط أهلية الاجتهاد المعروفة، يحرص ويرجو أن يكون هو المصيب للحق عند الله عز وجل، لينال أجرين على اجتهاده بدلاً من أجر واحد، كما ورد في الحديث الشريف^(١).

ولئن وسّع الله - سبحانه - علينا، ولم يكلّفنا إصابة الحق عنده جزءاً، فإنه مما لا شك فيه أن إصابة الحق عند الله، أحبُّ إليه، سبحانه.

ومما لا شك فيه أن بعض المجتهدين سيكون مصيباً قطعاً؛ لأن هذه الأمة قد عصمها ربها تبارك وتعالى من أن تجتمع على ضلالة أو خطأ^(٢).

وبناء عليه، فإنه إذا كان رأي جميع المجتهدين في المسألة الواحدة واحداً، فإنه الحق عند الله تعالى قطعاً، وهذا هو الإجماع المطلق.

وقد تبين في مبحث الموازنة بين الإجماع وبين الاجتهاد الجماعي أن ثمة فروقاً بينهما، ولكن الاجتهاد الجماعي إن لم يكن هو عين الإجماع النظري كما قرره الأصوليون وبحثوه، فإنه ليس بعيداً كثيراً عن الإجماع العملي الذي كان يحدث في عهد الخلفاء الراشدين، وإن لم يكن هو عين ما حدث، فإنه السبيل إليه والمحيط بأسواره.

وعليه، فإننا كلما كنا أقرب إلى الإجماع كنا أقرب إلى الصواب، وكذلك الاجتهاد الجماعي، الذي يقترب منه.

ومن جهة أخرى: من ذا الذي يُنكر أن اجتماع جماعة من أصحاب الرأي والمشورة وتدارسهم مسألة معينة، وتقليبهم وجوه النظر فيها، ثم الخلوص إلى رأي واحد باتفاقهم جميعاً أو بأغليبيتهم؛ أنه أكثر دقة وتمحيصاً، وأقرب إلى الصواب وإلى ما ينبغي أن تكون عليه هذه المسألة من حيث الحكم الشرعي، من اجتهاد فرد واحد، مهما أوتي من العلم والفطنة؟!

(١) وهو قوله - صلى الله عليه وسلم - : (إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر). وقد مرّ تخريجُه. راجع ص ٣٢.

(٢) كما جاء في الحديث الشريف: (لا تجتمع أمتي على ضلالة)، وفي رواية: (إن أمتي لا تجتمع على خطأ). وقد مرّ تخريجُه. راجع ص ٢٠٥.

يقول الشيخ الدكتور يوسف القَرَصَاوِي في هذا الصدد: « فرأي الجماعة أقرب إلى الصواب من رأي الفرد، مهما علا كعبه في العلم، فقد يلمح شخص جانباً في الموضوع لا يتنبه له آخر، وقد يحفظ شخص ما يغيب عن غيره، وقد تبرز المناقشة نقاطاً كانت خافية، أو تجلي أموراً كانت غامضة، أو تذكر بأشياء كانت منسية، وهذه من بركات الشورى، ومن ثمار العمل الجماعي»^(١).

ويقول أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي: « والاجتهاد الجماعي في ظروفنا المعاصرة أدعى إلى القبول وأقرب إلى الصواب. ويتمثل في المجامع الفقهية والمؤتمرات العلمية، على أن يكون المرشح لها عالماً بحق، متنوراً واسع الأفق، غيوراً على دينه ومصلحة أمتة»^(٢). فإذا كان هذا شأن هذين العلامتين الكبيرين، وهما من هما، في الفقه والفتنة، وسعة الاطلاع، وكثرة التأليف وجودته، يفضّلان ويرجّحان الاجتهاد الجماعي ويشجّعان عليه، بل هما عضوان رئيسان في أكثر المجامع الفقهية المشهورة.

وهذا شأن معظم علماء عصرنا، في ترجيح الاجتهاد الجماعي على الفردي، واعتباره أقرب إلى الصواب، وأدعى إلى القبول. وسيأتي مزيد من أقوال العلماء المعاصرين في الدعوة إلى الاجتهاد الجماعي، والترغيب فيه وتنظيمه، والعمل بما يتوصل إليه من أحكام، في الفصل الثاني من الباب الثالث.

المطلب الثاني - الاجتهاد الجماعي بديل عملي عن الإجماع وسبيل إليه:

في الحديث عن مفهوم الإجماع وأنواعه في المبحثين الأولين من هذا الفصل، رأينا اختلافهم الكبير في إمكان تحققه، وما يدخل تحت مفهومه من الأنواع وما لا يدخل، بعد اتفاقهم على مفهوم خاص مقنّن له.

ولذلك حاولت في المبحث الثالث أن أبين الفروق الجوهرية بين الإجماع بمفهومه الأصولي المطلق وبين الاجتهاد الجماعي بالمفهوم الذي توصلت إليه، ثم المقاربة - بل

(١) لقاءات ومحاوالات، ص ١٨٢. وانظر أيضاً: ما قاله الدكتور عبد الناصر العطار، في بحثه المقدم لندوة الإمارات

الخاصة بالاجتهاد الجماعي، ج ١ ص ٣٦.

(٢) انظر بحثه القيم (الاجتهاد الفقهي الحديث، منطلقاته واتجاهاته) ص ٥٤، ط ١ دار المكتبي - دمشق.

المطابقة أحياناً- بين الاجتهاد الجماعي وبين الإجماع بواقعه العملي التاريخي، أو ببعض أنواعه المختلف فيها، مثل: اتفاق الأغلبية، أو الإجماع السكوتي، أو القول الذي لا يُعلم له مخالف، ونحو ذلك. ولذلك رأينا بعض العلماء يقرّرون أن الاجتهاد الجماعي هو الإجماع، وأن ما سُمّي إجماعاً هو اجتهاد جماعي. ولكن لم أرجح هذا الرأي، وحاولت الجمع والتوسط^(١).

ومهما يكن الاختلاف في هذه المسألة النظرية كبيراً، فإن العلماء المعاصرين يكادون يجمعون على أن الاجتهاد الجماعي يسدُّ مسدَّ الإجماع من الناحية العملية في المسائل الظنيّة؛ وأكثر المسائل ظنيّة، ولا سيما في مجال المعاملات، والمعاملات هي القسم الأكبر من الفقه الإسلامي.

ومما هو مقرر لدى جميع الفقهاء والأصوليين أن الظنّ الراجح أو غالب الظن كافٍ وموجب للعمل في أحكام المسائل الاجتهادية، ولذلك أقرَّ بعضهم بعضاً على مخالفته في الرأي.

والإجماع التام إن وقع في مسألة فإنما يرفع درجتها إلى القطعية، وهو أمر يستحب الوصول إليه، ليكون المسلم أكثر اطمئناناً عند تنفيذ الحكم الشرعي، ولكنه لا يجب الوصول إليه.

ومن جهة أخرى، فإن الاجتهاد الجماعي هو أيسر السبل وأسرعها وأوضحها لبلوغ الإجماع التام القطعي في المسائل الاجتهادية الطارئة، وهذا ما يُرجَّح بأنه الذي حدث فعلاً في عهد الصحابة؛ إذ تُعرَضُ المسألة فيقع فيها الاختلاف في بادئ الأمر، عندما تكون قيد النظر والدراسة، ثم يكون الاجتهاد الجماعي من جميع الحاضرين في مركز الخلافة من فقهاء الصحابة، ثم يتحول إلى إجماع، بانقراض عصرهم دون ظهور مخالف أو رجوع أحد منهم عن رأيه.

وأما الإجماع على الأحكام الشرعية المعلومة من الدين بالضرورة، فإنه يتم ذاتياً دون جهد أو اجتهاد من أحد؛ لأنها أحكام استقرت في نفوس المسلمين الأوائل من خلال

(١) راجع الصفحات ٢٢٤-٢٢٧.

فهمهم لنصوص الوحي وتطبيقهم العملي لما فهموه، وإقرار الرسول - ﷺ - لذلك. ثم سرت هذه الأحكام القطعية في أجيال المسلمين عبر الأزمنة والأمكنة بتوارثها والتواطؤ عليها.

وأختم هذا المطلب بما قاله الأستاذ الدكتور جمال الدين محمود في الاستغناء بالاجتهاد الجماعي، ليكون بديلاً عملياً عن الإجماع الأصولي:

«وواضح أن الاجتهاد الجماعي لا يلبي ما يشترطه الإجماع الاصطلاحي، ولكنه في واقع الأمر يُعبر عن اتفاق المجتهدين أو أكثريتهم في وقت معين على حكم مسألة. وبعد أن صارت الأمة الإسلامية دولاً عديدة لا يُتصور أن يتحقق الإجماع الاصطلاحي، إلا في نطاق دولة من الدول. أما الاجتهاد الجماعي فيمكن عن طريق اختيار مجتهدين من دول إسلامية متعددة في المجامع الفقهية. وإزاء اختلاف الدول الإسلامية في واقع مجتمعاتها وفي المذهب الفقهي الذي يسود فيها؛ فإن صيغة الاجتهاد الجماعي تكون أفضل الصيغ للجمع بين دليل الإجماع، وبين الاجتهاد ومصادر الأحكام الاجتهادية، التي تلي الكتاب العزيز والسنة النبوية»^(١).

المطلب الثالث - الاجتهاد الجماعي يقطع الطريق على أدعياء الاجتهاد ويُنظمه:

لم يُعدّ تقرير مشروعية الاجتهاد - في الحياة التشريعية الإسلامية - وإبراز أهميته واستمرار الحاجة إليه في كل عصر، أمراً يحتاج إلى مزيد من الاستدلال والبرهان لإثباته؛ فقد بات يدركه ويشعر به الجاهل والمتعلم، والقاصي والداني، فضلاً عن علماء الشريعة الإسلامية المعاصرين، وطلاب العلوم الشرعية.

وكذلك إدراك خطأ العلماء الذين أفتوا بإغلاق باب الاجتهاد منذ القرن الرابع الهجري، من حيث الرأي والأسلوب، لا من حيث القصد والإخلاص؛ لأنه لا شك في

(١) قال هذا الكلام بعد أن أجرى مقارنة موجزة بين الاجتهاد الجماعي وبين الإجماع، ثم بين بالتفصيل ما يميّز به الاجتهاد الجماعي عن الاجتهاد والإفتاء الفردي وحتى عن الإجماع. انظر بحثه (الاجتهاد الجماعي في المملكة العربية السعودية) من أبحاث ندوة الإمارات ج ١ ص ٣٩١ - ٣٩٦.

نيتهم الصالحة وغرضهم النبيل في فتواهم هذه؛ وهو سدّ الذريعة وقطع الطريق على من يدعي الاجتهاد وليس أهلاً له، وعلى أصحاب الأهواء وإن كانوا من أهله. وكلُّ مَنْ قرأت له أو سمعته من علمائنا المعاصرين - في هذه القضية - يُخطئهم، وهو يستغفر لهم، أو يترحم عليهم. وقد أصبح خطأ هذا الإفتاء جلياً، مع تطاول الزمن، وظهور أضراره على المسلمين من الجمود الفقهي - على وجه الإجمال - والتعصب المذهبي في كثير من الأحيان^(١).

وقد كان الأجدى من إغلاق باب الاجتهاد - دون دليل شرعي - التنادي والدعوة إلى العودة للمنهج الجماعي في الاجتهاد، الذي كان سائداً في عهد الصحابة، وهم أبعد الناس عن ادعاء الاجتهاد بغير حق، أو اتباع الأهواء.

كتب العلامة الشيخ مصطفى الزرقاء^(٢) - رحمه الله - في الدعوة إلى الاجتهاد الجماعي وأهميته وتنظيمه، في مواضع عدة من كتبه وأبحاثه؛ منها ما ذكره في كتابه القيم (المدخل الفقهي العام)، مبيناً أهميته وأثره في تفادي أضرار الاجتهاد الفردي؛ قال: « وإذا كانت المخاوف السابقة إذ ذاك، من الاجتهاد الذي كان يمارسه الأفراد، قد أوجبت ذاك التدبير الوقائي بإقفال بابه، كما سبق بيانه، فإنّ العلاج في نقله من عهدة الأفراد إلى عاتق الجماعة، فيصبح الاجتهاد جماعياً، يمارسه فقهاء العصر الثقات، بطريق الشورى فيما بينهم، بعد أن كان فردياً يمارسه كل فقيه بمفرده. فبذلك تتحقق ثمرات الاجتهاد، إذ لا يمكن أن يلبي الفقه حاجات العصر دونه، وتنتفي بذلك محاذير الاجتهاد الفردي التي دعت إلى إقفال بابه »^(٣).

(١) وليس في القول بتخطئهم إساءة لهم وإحسان لأنفسنا، وإنما الحق أحق أن يتبع، ولو عاشوا في زماننا لخطؤوا فتواهم بإغلاق باب الاجتهاد. ومن أراد أن يصوبهم من أهل زماننا فهو من باب تقديس الماضي لمجرد كونه ماضياً قديماً، وهذا خطأ. أو ربما كان من باب الشهوة الخفية في النفس؛ لأننا لا نرغب أن يأتي في المستقبل من يكشف عيوبنا ويبين أخطاءنا، بل نريد للأجيال القادمة أن ترفع من شأننا، وتعلي قدرنا، أو تعتقد العصمة فينا، وهذا مهوى من مهاوي النفس. أعوذ بالله من الخذلان.

(٢) سترد ترجمة مفصلة للعلامة الزرقاء، في أواخر الباب القادم، عند عرض خطته لتنظيم الاجتهاد الجماعي.

(٣) المدخل الفقهي العام، ج ١ ص ٢٤٩، ط ١، درا القلم - دمشق. وانظر ما كتبه الدكتور توفيق الشاوي في هذا الصدد، في فقه الشورى والاستشارة، ص ٢٥٢.

فهذا الأسلوب الجماعي في الاجتهاد - كما اتضح سابقاً - يمنع دخول أديائه، ومن يميلون مع الغرض والهوى، إلى دائرته ومجاله؛ لأنه سيُكشف أمرهم ببسر وسهولة. وهو خير من إغلاق بابهِ، حتى لو كان تدبيراً وقائياً أو سداً للذرائع.

ويقول الدكتور عبد الناصر العطار - وهو يذكر الأسباب التي دعت إلى العودة إلى الاجتهاد الجماعي، في هذا العصر - : « دخل الاجتهاد الفردي من ليسوا بأهله، ومنهم من جمد على نصوص الفقه القديمة، ولو بُنيت على أعراف تغيرت، ومنهم من تساهل فضيَّع الضوابط وكاد يعصف بالأصول، ومنهم من تاجر بالدين طمعاً في تقلد منصب أو حرصاً على البقاء فيه، أو جلباً لشهرة وذيوع صيت! ولا شك أن وجود مؤسسات تقوم على الاجتهاد الجماعي يقتضي أن لن يقبل فيها إلا كبار العلماء، أو من عرف منه دقة البحث، مع حفظه ورعايته لأمانة استنباط حكم الله عز وجل»^(١).

كما أن الأسلوب الجماعي ينظم الاجتهاد، ويجعله يسير على وفق خطة مدروسة ومنهج علمي قويم، يحقق النتائج المرجوة منه، ويؤتي أكله - بإذن الله - في كل حين. وهذا ما سيأتي بيانه مفصلاً، في الباب الثالث، من خلال الحديث عن تنظيم الاجتهاد الجماعي في العصر الحاضر، فتتظلم الاجتهاد الجماعي هو تنظيم لعملية الاجتهاد بوجه عام.

المطلب الرابع - الاجتهاد الجماعي يوجِد الحلول المناسبة للطوارئ والمستجدات:

لقد كان الغرض الأساس من حوادث الاجتهاد في زمن الرسول ﷺ - سواء أكانت منه أم من بعض أصحابه - تقرير مشروعيته والتدريب عليه، وذلك لإمكان الاستغناء عنه بنزول الوحي مباشرة.

أما وقد انقطع الوحي بوفاته عليه الصلاة والسلام؛ فقد أصبح الاجتهاد ضرورة، وأصبح الغرض الأساس منه إمداد التشريع الإسلامي بما يحتاجه من أحكام المسائل الطارئة والقضايا المستجدة.

(١) أبحاث ندوة الإمارات، ج ١ ص ٣٥، وانظر أيضاً ما قاله الدكتور جمال الدين محمود بهذا المعنى، في أبحاث ندوة الإمارات أيضاً، ج ١ ص ٣٩٦.

وقد كان في القرون الأولى، وحتى نهاية عهد الأئمة المجتهدين، أعداد كبيرة من الفقهاء والمجتهدين كافية - بل تزيد أحياناً - لسدّ حاجة الأمة في مواجهة المسائل الجديدة، وإيجاد الحلول المناسبة لها. ومن جهة أخرى كانت الطوارئ - على كثرتها - قليلة العدد وقليلة التعقيد نسبياً، وربما كان الزمن بعيداً بين الواقعة والأخرى - أعني هنا المسائل الكبرى - مما يعطي فرصة واسعة لكل فقيه، ليتأملها، ويبحثها، ويصدر فيها حكمه، وكان المستعجل منها قليلاً، والله أعلم.

وفيا تلا ذلك من عصور التقليد، كان الشأن كذلك من حيث طبيعة المسائل - كمّاً وكيفاً -، ولكن كان هناك قصور في جانب الاجتهاد.

أما في القرن الأخير - ابتداء من أواسط القرن الثالث عشر الهجري - وما بعده إلى وقتنا الحاضر - أوائل القرن الخامس عشر الهجري -؛ فقد تسارعت عجلة التغيير والتطور، في جميع مناحي الحياة، على نحو كبير لا فت للنظر. فقد زادت المشكلات الكبرى والقضايا العامة في كمّها، بحيث لا يحصيها العدّ، وتبدلت في كيفها من حيث تداخلها ببعضها وتشابكها إلى حدّ التعقيد، فصار لكل مسألة ارتباطات وتشعّبات يصعب على الفرد اللبيب إدراكها؛ فأصبحت تنظر إلى المسألة تحسبها صحيّة طبيّة بحثة، فإذا تتبعت فروعها، ثم جذورها، وجدتها تعيش في تربة الاقتصاد والسياسة، وذلك مثل قضايا التلوّث والمحافظة على البيئة. وتنظر إلى المشكلة، فتحسبها من مشكلات الأحوال الشخصية، فإذا جثت تعالجها رأيها قد نشأت من مشكلات صحيّة أو معيشية اقتصادية، وتفتّقت من جنباتها مشكلات فرعية، لا تستطيع أن تلمّ شعنها، وتجمع فروعها؛ ومثال ذلك قضايا المرأة وحرّياتها المزعومة - التي تُعقد لها المؤتمرات الدولية المشبوهة -، واستئجار الأرحام، وبنوك الحليب، والحيوانات المتّوية، والزواج بين مرضى (الإيدز)، وبعض أنواع الزواج الحديثة كزواج (المسيار) و(العُرفي) وغير ذلك. وهذا كله على سبيل التمثيل، لا الحصر. وإلا فإنّ معظم مشكلات عصرنا على هذا النحو، من التشابك والتعقيد، وذلك لسببين رئيسين، فيما أرى:

الأول: التسارع الهائل في الاكتشافات العلمية، وما يترتب عليها من ابتكارات ومخترعات، جعلت الكماليات في حياة الإنسان حاجيّاتٍ أو ضروريّات. وتقارب الزمن

بين كشف علمي وآخر، فلا يكاد البشر يتكيفون مع نتائج الأول، حتى يفجؤهم الباحثون والمخترعون بكشف جديد، له آثاره الإيجابية والسلبية، التي لم يعهدها الناس من قبل، وهكذا دواليك.

الثاني: ازدياد التواصل والتعارف بين الشعوب والدول، مسلمها وكافرها وملحدها، صالحها وفاسدها؛ حتى أصبح أهل الأرض جميعاً كأنهم أهل بلدة واحدة، مدينة أو قرية، وهذا الأمر مع ما له من الحسنات، وأهمها تعارف الشعوب والقبائل الذي رغب فيه الإسلام؛ إلا أنه نقل إلينا مفاصد الشعوب الأخرى - غير المسلمة - ومشكلاتهم بيسر وسهولة، ومعظمها مشكلات خاصة بهم، أنتجتها بيئاتهم الإباحية، ويريدون منا أن نتكيف معها كأنها مشكلاتنا، أو أننا تسببنا فيها.

وبناء على هذين السببين، وما سبقهما من تقديم؛ فإنه لا مناص من قيام الاجتهاد الجماعي في الفقه الإسلامي، بمواكبة هذا التطور الهائل وما نجم عنه؛ لأنه لم يعد بمقدور المجتهد الفرد أن يحيط بأسباب الوقائع ونتائجها، كما أنه عاجز عن حل جميع عقدها وفك تشابكها، اللهم إلا أن تكون من قبيل المسائل الشخصية المحدودة، في الزمان والمكان، ولها أصل واضح في النصوص الشرعية، وأقوال الفقهاء.

ومما لا شك فيه، أن المسألة كلما عظمت وصعب حلها، كانت أحوج إلى التشاور فيها والتعاون بين الفقهاء عليها، وكذلك كلما كانت أعم وأشمل.

هذا، وهناك أهداف وأغراض أخرى، يحققها الاجتهاد الجماعي في هذا العصر وفي كل عصر؛ ومنها: أنه سبيل إلى توحيد الأمة، من الناحية التشريعية والفكرية - على الأقل -، ويوجد التكامل بين علمائها، من خلال اجتماعهم وتدارسهم وتشاورهم في القضايا المختلفة المتشابهة، ويحل كثيراً من الخلافات والمنازعات، وغير ذلك.

ولا أرى داعياً لبحث كل منها منفصلاً؛ لأنه قد تم إيراد هذه المعاني بأساليب متعددة، في مواضع عدة، فيما سبق.

المبحث السادس مجالات الاجتهاد الجماعي

تقديم:

مجالات جمع مجال، والمجال كلمة عامة؛ تطلق ويراد بها معاني متعددة، حقيقية أو مجازية، بحسب نطاق العلم أو الفن الذي تستخدم فيه. فإذا أضيفت إلى الاجتهاد دلّت على الميدان الذي يحول فيه الفقهاء المجتهدون، وهو الموضوعات والمسائل التي تُعرض للبحث والنظر، للوصول فيها إلى أحكام شرعية مناسبة.

وهذه المسائل والموضوعات يُنظر إليها من ناحيتين؛ الأولى: هل ورد فيها نصوص قطعية أو ظنية؟ فإن كانت قطعية في ثبوتها وفي دلالتها؛ فهذه خارجة عن مجال الاجتهاد، ولا يرد عليها أصلاً، وهي المقصودة بالقاعدة المشهورة (لا اجتهاد في مورد النص). وإن كانت ظنية في ثبوتها أو في دلالتها، أو فيها معاً؛ فهذه الميدان الرحب للاجتهاد. وهذه الناحية مما يشترك فيه الاجتهاد الجماعي والاجتهاد الفردي، وقد تكرر ذكرها في مواطن عدة، فيما سبق، وهي التي تبحث في كتب أصول الفقه المعاصرة، تحت عنوان (مجال الاجتهاد)، ونحوه^(١).

ولكنّ العناية متجهة هنا إلى الناحية الثانية، التي تخص الاجتهاد الجماعي وحده. الناحية الثانية: لها شقان؛ موضوعي وجغرافي. الأول: النظر إلى هذه المسائل من حيث كونها طارئة (مُستجدة)، أو قد حدث مثلها سابقاً، وللفقهاء فيها مذاهب وأقوال. الثاني: هل هذه المسائل عامة في جميع الأقطار الإسلامية؛ أو تخص إقليمياً أو قطراً أو أفراداً بعينهم؟.

وستأتي في مطلبين؛ الأول: المجال الموضوعي ودور الاجتهاد الجماعي فيه. الثاني: المجال الجغرافي أو (المكاني) للاجتهاد الجماعي. وأعرض في كل منهما تقسيماً معاصراً وأناقشه، فأقرّه أو أقترح التعديل فيه.

(١) انظر على سبيل المثال: علم أصول الفقه، للشيخ عبد الوهاب خلاف، ص ٢١٦-٢١٧، ط ١٤ دار القلم - الكويت. وأصول الفقه الإسلامي، لأستاذنا الزحيلي، ج ٢ ص ١٠٥٢-١٠٥٤، ط ١ دار الفكر - دمشق.

المطلب الأول- التقسيم الموضوعي لمجالات الاجتهاد الجماعي:

أولاً- تقسيم الدكتور يوسف القرضاوي ومن وافقه:

قبل أن أعرض تقسيمه الموضوعي لمجالات الاجتهاد المعاصر^(١)، أورد رأيه في أسلوب الاجتهاد المطلوب اليوم، من أجل الربط بينهما.

قال: « وينبغي أن يكون الاجتهاد في عصرنا اجتهاداً جماعياً في صورة مجمع علمي يضم الكفايات الفقهية العالية، ويصدر أحكامه في شجاعة وحرية، بعيداً عن كل المؤثرات والضغوط الاجتماعية والسياسية، ومع هذا لا غنى عن الاجتهاد الفردي، فهو الذي ينير الطريق أمام الاجتهاد الجماعي... الخ^(٢) ».

وفي كتابه (الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط) اقترح نوعين للاجتهاد بحسب موضوع المسألة المعروضة، هما الاجتهاد الانتقائي (الترجيحي) والاجتهاد الإنشائي (الإبداعي).

فإن كانت المسألة المعروضة مما بحثه الفقهاء السابقون، وقالوا فيها آراءهم، فالاجتهاد فيها في عصرنا يكون انتقائياً ترجيحياً، من بين الآراء والمذاهب السابقة.

وإن كانت المسألة حادثة مستجدة لم يعرفها السابقون، أو عرفوها ولم تكن ذات بال في أزمانهم، فلم يتعرضوا لبحثها، وليس لهم فيها اجتهادات، ففي هذه الحال يكون اجتهادنا لها في عصرنا إنشائياً إبداعياً، أي استنباطاً لحكم جديد، يناسبها.

وكذلك قد يكون الاجتهاد انتقائياً إنشائياً معاً، في بعض الحالات.

يقول في بيان مراده بالنوع الأول: « ونعني بالاجتهاد الانتقائي: اختيار أحد الآراء المنقولة في تراثنا الفقهي العريض للفتوى أو للقضاء به، ترجيحاً له على غيره من الآراء والأقوال الأخرى.

(١) لم يضع الشيخ القرضاوي تقسيمه الآتي، تحت عنوان (مجالات الاجتهاد)، وإنما عرضه في بيانه عن (الاجتهاد الذي نريده لعصرنا).

(٢) انظر بحثه (الاجتهاد: شروطه، حكمه، مجالاته، وحاجتنا إليه اليوم) ص ٦٣، المقدم إلى ملتقى الفكر الإسلامي، السابع عشر - المنعقد في مدينة قسطنطينية في الجزائر / ١٩٨٣ م = ١٤٠٣ هـ. نشرته مؤسسة اتحاد الغرب العربي، الجزائر - البليدة. وقد ضمه فيها بعد كتابه (الاجتهاد في الشريعة الإسلامية).

ولست مع الذين يقولون: إنّ أيّ رأي فقهي نُقل إلينا عن أحد المجتهدين نقلاً صحيحاً يجوز لنا أن نأخذ به دون بحث عن دليله، وخصوصاً إذا كان منسوباً إلى أحد المذاهب المتبوعة، فالواقع أنّ مثل هذا الأخذ تقليد محض، وليس من الاجتهاد الذي ندعو إليه في شيء؛ لأنه مجرد أخذ قول غير المعصوم، بلا حجة.

إنما الذي ندعو إليه هنا: أن نوازن بين الأقوال بعضها وبعض، ونراجع ما استندت إليه من أدلة نصية أو اجتهادية، لنختار في النهاية ما نراه أقوى حجة وأرجح دليلاً، وفق معايير الترجيح، وهي كثيرة. ومنها: أن يكون القول أليق بأهل زماننا، وأرفق بالناس، وأقرب إلى يسر الشريعة وأولى بتحقيق مقاصد الشرع ومصالح الخلق، ودرء المفاسد عنهم^(١).

ثم أوضح سعة دائرة الترجيح والانتقاء، فقال:

« وفي دائرة هذا الانتقاء، يجوز لنا أن نرجح رأياً من داخل المذاهب الأربعة، وربما كان هو الرأي المفتى به في المذهب، وربما كان غير المفتى به؛ لأن المفتى به في عصر مُعَيَّن وفي بيئة معينة، وفي ظل ظروف معينة، قد يصبح غير صالح للإفتاء به إذا تغير العصر،..

ومن أجل هذا اختلفت التصحيحات والترجيحات داخل المذهب الواحد من عصر إلى عصر، فكم من قول في مذهب كان مهجوراً، جاء من أبرّزه وأشهره، وكم من قول كان مرجوحاً، ثم وجدت وقائع وأحوال، جعلت بعض العلماء يرجحه ويقويه، حتى أصبح هو المعتمد والمفتى به، والأمثلة على ذلك كثيرة داخل المذاهب الأربعة.

وقد نأخذ في مسألة بمذهب مالك، وفي أخرى بمذهب أبي حنيفة، وفي ثالثة بمذهب الشافعي، وفي رابعة بمذهب أحمد^(٢).

وذكر أمثلة مما رجّحه في دراسته المستفيضة في فقه الزكاة^(٣).

(١) الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، ص ٢٠، ط ١ (١٤١٤هـ - ١٩٩٤م). دار النشر والتوزيع الإسلامية - القاهرة.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٣) كان موضوع أطروحته لنيل درجة الدكتوراه من الأزهر هو فقه الزكاة. وهي مطبوعة في مجلدين كبيرين، نشرهما مؤسسة الرسالة - بيروت.

ثم قال: « وفي دائرة الانتقاء، يجوز لنا الخروج عن المذاهب الأربعة، لاختيار رأي قال به أحد فقهاء الصحابة أو التابعين، أو بعدهم من أئمة السلف. ومن الخطأ الظن بأن رأي أمثال عمر وعائشة وعليّ وابن مسعود وابن عباس وابن عمر وزيد بن ثابت ومعاذ وغيرهم من علماء الصحابة، أو رأي مثل ابن المسيّب^(١) والفقهاء السبعة^(٢) وابن جبير^(٣)، وطاوس^(٤) وعطاء^(٥) والحسن^(٦)، وابن سيرين^(٧) والزُّهري^(٨) والنَّخعي^(٩)، أو مثل الليث ابن سعد^(١٠) والأوزاعي^(١١) والطبري^(١٢) وغيرهم، دون رأي الأئمة المتبوعين^(١٣) ».

وقد أورد أمثلة متعددة مما رجّحه هو أو غيره من العلماء المعاصرين، أخذاً بأقوال بعض هؤلاء الفقهاء الأعلام، وأهم مثال برأيي: الأخذ بقول الفقيهين التابعين، طاوس وعطاء، بجواز الرمي في الحج - في أيام التشريق - قبل الزوال.

ثم ذكر عوامل عصرية تؤثر في الانتقاء من بين الآراء، وأوضحها، وهذه العوامل هي:

١ - التغيرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، المحلية والعالمية^(١٤).

٢ - معارف العصر وعلومه^(١٥).

(١) هو سعيد بن المسيّب (١٥ - ٩٤هـ): أحد كبار التابعين وساداتهم، وأحد فقهاء المدينة السبعة.

(٢) سبق ذكرهم في الفصل الأول من هذا الباب، في مبحث الاجتهاد الجماعي في عصر التابعين.

(٣) هو سعيد بن جبير (٤٦ - ٩٥هـ): من كبار أئمة التابعين ومتقدميهم، في التفسير والحديث والفقه والعبادة.

(٤) هو طاوس بن كيسان (٣٣ - ١٠٦هـ): من أكابر التابعين، وأحد فقهاء اليمن.

(٥) هو عطاء بن أبي رباح (٢٧ - ١١٤هـ): من كبار فقهاء التابعين مفتي مكة ومحدثها.

(٦) هو الحسن بن يسار (٢١ - ١١٠هـ) سيد التابعين في البصرة.

(٧) هو محمد بن سيرين (٣٣ - ١١٠هـ): التابعي، الإمام في التفسير والحديث والفقه وتعبير الرؤيا.

(٨) الزهري، ابن شهاب محمد بن مسلم، (٥٠ - ١٢٤هـ)، التابعي، المحدث الفقيه، وعالم الحجاز والشام.

(٩) لعل المراد علقمة بن قيس النخعي (٢٨ - ٦٢هـ)، الفقيه التابعي الكبير. أخذ العلم عن عبد الله بن مسعود. وقد

تقدم ذكره في أشهر فقهاء مدرسة الرأي في العراق. [انظر: مرجع العلوم الإسلامية، للزحيلي ص ٨٢]

(١٠) الليث بن سعد (٩٤ - ١٧٥هـ): أجمع العلماء على علو مرتبته في الفقه والحديث، وكان بينه وبين الإمام مالك

مراسلات، وكان فقيه مصر في زمنه. [انظر: مرجع العلوم الإسلامية ص ١٣١]

(١١) الأوزاعي، عبد الرحمن بن عمرو (٨٨ - ١٥٧هـ): من تابعي التابعين. الفقيه، المحدث، الأديب. إمام المسلمين في

عصره عموماً، وإمام أهل الشام خصوصاً. [انظر: مرجع العلوم الإسلامية ص ١٢٨]

(١٢) هو محمد بن جرير الطبري. سبقت ترجمته في هذا الباب.

(١٣) المصدر السابق، الاجتهاد المعاصر...، ص ٢٣ - ٢٤.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٩.

٣- ضرورات العصر وحاجاته^(١).

بعد ذلك انتقل إلى بيان النوع الثاني للاجتهاد المعاصر، وهو الاجتهاد الإنشائي؛ فقال: « ونعني بالاجتهاد الإنشائي: استنباط حكم جديد في مسألة من المسائل، لم يقل به أحد من السابقين، سواء كانت المسألة قديمة أم جديدة »^(٢).

ويرجح الشيخ القرضاوي جواز إحداث قول جديد في مسألة قديمة، اختلف فيه الفقهاء السابقون على قولين أو ثلاثة أو أكثر؛ لأنّ المسألة متى تعددت الأقوال فيها، دلّ على أنها قابلة لوجهات النظر، وليس الاختلاف على رأيين يعني الإجماع عليهما دون سواهما^(٣).

وقال: « وهذا ما جعلني أختار في زكاة الأرض المستأجرة، أن يزكي المستأجر الزرع والثمر الذي يحصله من الأرض -إذا بلغ نصاباً-، محسوماً منه مقدار الأجرة التي يدفعها لمالك الأرض ومؤجرها له، باعتبارها ديناً عليه. وبذلك يزكي ما خلص له من زرع الأرض.

وأما المالك المؤجر، فهو يزكي ما قبضه من أجرة الأرض -إذا بلغ نصاباً- محسوماً منه ما يدفعه من ضرائب عقارية مفروضة على رقعة الأرض. وبذلك يزكي كلّ منهما ما وصل إليه من مال عن طريق الأرض، كما لو اشتركا فيها بطريق المزارعة، فإنّ كلاهما يزكي نصيبه »^(٤).

ثم قال: « على أن أكثر ما يكون الاجتهاد الإنشائي في المسائل الجديدة، التي لم يعرفها السابقون ولم تكن في أزمانهم، أو عرفوها في صورة مصغرة، بحيث لا تكون مشكلة ولا

(١) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٢-٣٣.

(٣) بيّنت هذه المسألة، في شرح تعريف الإجماع، فكان فيها ثلاثة أقوال؛ الأول: مذهب الجمهور، وهو المنع من إحداث قول ثالث. الثاني: مذهب الظاهرية وبعض الحنفية، يجوز مطلقاً. وهذا ما رجّحه القرضاوي هنا. الثالث: التفصيل في الأمر، وهو ما ذهب إليه الأمدى وابن الحاجب والرازي والزرکشي وغيرهم، وأكثر العلماء المعاصرين.

(٤) المصدر السابق، الاجتهاد المعاصر.. ص ٣٣. بينما اقتضت المذاهب الفقهية المعروفة في المسألة على رأيين؛ الأول يجعل الزكاة على المستأجر، وهو مذهب الجمهور، والثاني يجعلها على صاحب الأرض، وهو مذهب أبي حنيفة. [انظر تفصيل المسألة في كتابه "فقه الزكاة" ج ١ ص ٣٩٩-٤٠٤، ط ٢٤، مؤسسة الرسالة].

تدفع الفقيه إلى البحث عن حل لها باجتهاد جديد، فكما أنّ الحاجة هي التي تدفع إلى الاختراع، فإن معاناة المشكلة هي التي تدفع إلى الاجتهاد.

وذكر لذلك أمثلة، منها^(١):

مسألة التصوير (الفوتوغرافي)، ورجّح فيها اجتهاد الشيخ محمد بخيت المطيعي^(٢) في رسالته (القول الكافي في إباحة التصوير الفوتوغرافي) أنّ هذا التصوير حلال؛ لأنّ علة التحريم مضاهاة خلق الله، وهذا التصوير ليس فيه مضاهاة لخلق سبحانه... الخ.

ومنها مسألة وجوب الزكاة في إيراد العمارات السكنية المؤجرة والمصانع ونحوها^(٣).

ومنها مسألة جواز الإحرام من (جدة) للقادمين إليها في الطائرات.

وبعد ذلك تكلم في الاجتهاد الجامع بين الانتقاء والإنشاء، وإنّ لم يفرد نوعاً مستقلاً برأسه.

فعرّفه بقوله: «ومن الاجتهاد المعاصر ما يجمع بين الانتقاء والإنشاء معاً؛ فهو يختار من أقوال الفقهاء ما يراه أوفق وأرجح، ويضيف إليه عناصر اجتهادية جديدة»^(٤). وذكر لهذا الاجتهاد مثالين مهمّين:

«الأول: هو قانون الوصية الواجبة، في الأحوال الشخصية، في مصر. وأورد نصوص القانون التي تنظمها، وهي المواد (٧٦، ٧٨) ثم استخلص الأحكام التي تؤخذ منها، وهي^(٥)»:

١ - إنه يجب على الشخص أن يوصي لفرع ولده الذي مات في حياته، بنصيبه الذي كان يرثه لو كان حياً.

(١) المصدر نفسه، ص ٣٤.

(٢) المطيعي، محمد بن بخيت (١٢٧١ - ١٣٥٤ هـ): الفقيه الحنفي، الأصولي، القاضي، مفتي الديار المصرية. من كتبه: (إرشاد الأمة إلى أحكام أهل الذمة)، و(البدر الساطع على جمع الجوامع) في أصول الفقه، و(حقيقة الإسلام وأصول الحكم)، وغيرها. [الفتح المبين في طبقات الأصوليين، للمراغي ١٨١/٢، والأعلام، ٦/٢٧٤].

(٣) انظر: فقه الزكاة، ج ١ ص ٤٥٨ فما بعد.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(٥) المصدر نفسه، ص

٢- إذا كان الفرع المتوفى في حياة أحد والديه ذكراً، يجب له الوصية، ولابنه مهما نزل، كابن ابن ابن مثلاً، بشرط ألا تتوسط أنثى بينه وبين الميت، مثل ابن ابن بنت الابن.

٣- إذا كان الفرع المتوفى في حياة أحد والديه أنثى، لا تجب الوصية إلا للطبقة الأولى التي تليها فقط.

٤- كل طبقة تستحق الوصية الواجبة تحجب من دونها، إذا اتصل بها.

٥- إذا لم يوص المورث بهذه الوصية الواجبة نُفذت في ماله بحكم القانون.

٦- إذا تزامنت الوصية الاختيارية والوصية الواجبة قُدّمت الوصية الواجبة على غيرها.

٧- يُقسم الموصى به في الوصية الواجبة بين المستحقين تقسيم الميراث.

٨- هذا الاستحقاق بالوصية الواجبة مشروط بما يأتي:

أ- ألا يكون الفرع الذي مات أصله في حياة أحد أمواته حائزاً لأي قدر من التركة بطريق الميراث، مهما كان هذا المقدار قليلاً.

ب- ألا يكون الميت أعطاهم (بغير عوض) بطريق آخر غير الميراث، كالهبة والوقف ونحوها، مقداراً من المال يساوي ما وجبت به الوصية.

ج- تقدر الوصية الواجبة بنصيب المتوفى، بشرط ألا يزيد على الثلث.

ثم قدم نظرة تحليلية للقانون^(١)، فقال:

« وإذا نظرنا في هذا القانون نجد أنه مبني على مذهب بعض السلف في وجوب الوصية لغير الوارث من الأقربين، كما يدل قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ، أَنْ تَرَكَ خَيْراً، الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ، حَقّاً عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ١٨٠]

وهو المذهب الذي اختاره وأيده ابن حزم في "المحلى"^(٢).

ونحن نرى -والكلام للقرضاوي- أن الذين قالوا بوجوب الوصية من السلف والظاهرية أطلقوا الوجوب ولم يحددوا مقدار الواجب، ولا لمن يجب من الأقربين غير الوارثين

(١) المصدر نفسه ص ٣٨-٣٩.

(٢) ج ٩، ص ٣٨١، مطبعة الإمام- مصر.

أما القانون، وإن أخذ برأي من قال بوجوب الوصية من السلف، وبرأي ابن حزم ومن وافقه بإخراج جزء من تركة من لم يوص؛ فإنه قد اجتهد -أي القانون- في تحديد القدر الواجب، وتحديد من يستحقه ويصرف له، وهو أولاد البنين وإن نزلوا مطلقاً، والطبقة الأولى من أولاد البنات، بالتفصيل الذي أثبتناه.

وكان هذا اجتهداً من واضعي القانون، مبنياً على رعاية مصلحة أولاد الأبناء والبنات، الذين يموت آباؤهم أو أمهاتهم في حياة أجدادهم، فيبتلون باليتم والحرمان من الميراث، مع غلبة الشح والأنانية في هذا العصر، فجبروا هذا بالوصية الواجبة. فهذا الاجتهاد انتقائي إنشائي مستنده المصلحة المرسلة، وهي معتبرة -عند التحقيق- لدى عامة الفقهاء.

المثال الثاني للاجتهاد الجامع بين الانتقاء والإنشاء، هو^(١): «ما نجده في فتوى (لجنة الفتوى) في دولة الكويت، حول موضوع الإجهاض، ما يحل منه وما يحرم؛ فقد انتقت من أقوال الفقهاء، وأضافت إليها عناصر إنشائية جديدة اقتضاها التقدم العلمي والطبي الحديث، الذي استطاع بأجهزته التكنولوجية المتقدمة أن يكتشف ما قد يصيب الجنين في الأشهر الأولى من تشوهات، يكون لها تأثير جسيم على جسمه أو عقله في المستقبل، وفقاً لسنن الله تعالى.

وساق بعد ذلك نص الفتوى الصادرة بتاريخ: ٢٩ / ٤ / ١٩٨٤ م»^(٢).

ثانياً- رأيي في التقسيم الموضوعي لمجالات الاجتهاد الجماعي:

إن وجود نوعين من الاجتهاد، أحدهما ينشئ حكماً جديداً، لا سابق له، والآخر يرجع بين أقوال سابقة للأئمة والفقهاء؛ ليس أمراً حديثاً معاصراً، وإنما هو معروف في أصول الفقه الإسلامي قديماً، ولكن دون استخدام لفظي (الإنشاء) و(الانتقاء)، اللذين اقترحهما الشيخ القرطبي، لتنظيم الاجتهاد المعاصر.

(١) المصدر السابق (الاجتهاد المعاصر بين الانقباض والانفراط) ص ٣٩-٤٠.

(٢) ستأتي هذه الفتوى وأمثالها، في الباب الرابع، ضمن النماذج المختارة للفتاوى الجماعية لقطاع الإفتاء والبحوث في أوقاف الكويت، وغيرها.

فالاجتهاد الإنشائي هو الاجتهاد المعروف لدى الأصوليين، عند الإطلاق. والاجتهاد الانتقائي وُجد متأخراً بعد استقرار المذاهب الفقهية، والميل إلى اتباعها وتقليدها، فوجد في كل مذهب من العلماء الكبار الذين لهم حظ من الاجتهاد، ولكنهم التزموا مذهب إمام بعينه، فهذا ترجيح منهم بين أقوال الأئمة. أو خَرَجُوا عليها أقوالاً أخرى، وهم من يُسَمَّوْنَ (أصحاب الوجوه والتخريج) أو (مجتهدو المذهب). وقد سبق الكلام عنهم في الباب الأول، عند الحديث عن طبقات المجتهدين.

ولكن الجديد في تقسيم القرضاوي أمران:

الأول: أن مجتهد الانتقاء والترجيح هم أنفسهم مجتهدو الاستنباط والإنشاء. وليسوا غيرهم أو أقل منهم درجة، والتقسيم هو بحسب موضوع المسألة فحسب.

الثاني: أن الانتقاء من أقوال السابقين ليس (مذهبياً)، يقتصر على علماء كل مذهب داخل مذهبهم، بل هو (لامذهبي)، يأخذ من جميع آراء المذاهب السابقة، الأربعة وغيرها، حتى من أقوال السلف، الصحابة والتابعين، وكان هذا واضحاً في كلامه، وفي الأمثلة التي أوردها للاجتهاد الانتقائي.

وأنا أميل إلى ما ذهب إليه العلامة القرضاوي؛ لأنه الأوفق لزماننا، والأقرب إلى طريقة السلف الصالح. وهذا ليس انتقاصاً ممن قرّر المذاهب الفقهية، ولا دعوة لإلغائها، بل لابد من الرجوع إليها والإفادة منها.

وهذا ما يفعله أعضاء المجامع الفقهية في الواقع، وهم كبار العلماء في عصرنا.

وسياتي مزيد من البيان لهذه الطريقة عند الحديث عن عمل المجامع الفقهية، في الباب

الثالث.

المطلب الثاني - التقسيم الجغرافي (المكاني) لمجالات الاجتهاد الجماعي:

في هذا المطلب أيضاً، أعرض ثم أناقش طريقة أخرى لتقسيم المجالات التي يتم فيها الاجتهاد الجماعي، وهو تقسيم الدكتور قطب سانو^(١) -وحده-، الذي قرّره على نحو مفصل، في كتابه المعنون بـ (أدوات النظر الاجتهادي المنشود، في ضوء الواقع المعاصر)^(٢). أولاً- عرض تقسيم الدكتور قطب سانو:

أفرد الدكتور سانو المبحث العاشر من كتابه، لمبحث مجالات النظر الاجتهادي المنشود بين الفردية والجماعية.

في هذا المبحث، يرى أن التفريق والتمييز بين مجالات النظر الاجتهادي المنشود اليوم، من حيث الفردية والجماعية، هو من القضايا المعاصرة المهمة، وأن التحديات والنوازل والأزمات تملّي على مفكري الأمة، ومخططي مستقبلها، ضرورة القيام بضبط منهجي علمي صارم لمجالات النظر الاجتهادي المنشود، من حيث الفردية والجماعية.

ويرى أن تصدّي الشخص المؤهل للنظر الاجتهادي للاجتهاد بمفرده في القضايا المتعلقة بجميع أفراد مجتمع أو بعموم الأمة الإسلامية، ينتج عنه صدوره عن رأي فردي في قضية مجتمعية أو أُمّية، مما يؤدي في نهاية المطاف إلى تسليطه رأيه الفردي غير المعصوم، على عموم المجتمع أو الأمة.

وهذا نوع من الاستبداد بالرأي لا يقل ضرراً عن الاستبداد بالحكم... الخ^(٣).

وكان هذا تقديماً لفكرته وتقسيمه.

ويقول بعد هذا التقديم: «وعليه، فإننا نرى أنه لا بد من ضبط محكم للمجالات التي تنفسح لممارسة النظر الاجتهادي الفردي، وللمجالات التي لا تُطبق سوى النظر الاجتهادي الجماعي، إن المحلي أو الإقليمي أو الأُمّي»^(٤).

(١) سجد التعريف به في أواخر الباب القادم، عند عرض خطته لتنظيم الاجتهاد الجماعي.

(٢) لم يُطلق الدكتور سانو على تقسيمه مصطلح (المجال الجغرافي)، ولكنه كذلك، كما سيأتي بيانه. ولتمييزه عما جاء في المطلب السابق.

(٣) انظر: أدوات النظر الاجتهادي المنشود، ص ١٥١، ط ١ دار الفكر - دمشق.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٥٢.

ثم يقول: « وعلى العموم، فإنّ تأصيل القول في هذه القضية - يعني ضبط مجالات الاجتهاد - كفيل بأن يخفف عن الأمة حالة الرّهق الفكري والتشتت المرجعي، التي يعيش فيها السواد الأعظم من عامة المسلمين، في كثير من الأقطار الإسلامية المنكوبة والمتأزّمة، وذلك نتيجة تناقض آراء أفراد مجتهديها، وتضارب وجهات نظرهم في قضايا تعم فيها البلوى حيناً، وفي قضايا تُعدُّ مصيرية هامة^(١) لعموم الأمة الإسلامية...»^(٢).

ثم قدم تصوّره عن المنهجية التي ينبغي اتباعها في ضبط مجالات النظر الاجتهادي الفردي والجماعي في هذا العصر.

وقدم لهذه المنهجية بتصوّره لمفهوم النظر الاجتهادي الجماعي المنشود في هذا العصر^(٣).

فيرى الدكتور سانو وجود فارق بين النظريين الاجتهاديين، الفردي والجماعي، على مستوى المسائل والقضايا، التي يُعنى فيها كل منهما. فالنظر الاجتهادي الفردي يُهمّه القضايا والمسائل الفردية البحتة، التي لا تتجاوز الفرد إلى غيره.

أما النظر الاجتهادي الجماعي فإنه يهتم ثلاثة أنواع من المسائل والقضايا، وهي:
«أ - قضايا ومسائل محلية، ويراد بها سائر القضايا والمسائل التي تمسّ حياة أفراد مجتمع بعينه دون غيره من المجتمعات، كالمسائل والقضايا المتعلقة بأعراف أهل بلد وتقاليدهم، والنوازل التي تنزل بأهل بلد دون غيرهم من البلدان الإسلامية.

ب - قضايا ومسائل إقليمية، ويراد بها مجموع القضايا والمسائل والنوازل التي تمسّ حياة عدد من المجتمعات التي تعيش في إقليم واحد، وتتبنى عادات وتقاليد متقاربة ومتداخلة في أغلب الأحيان.

ج - قضايا ومسائل أممية، ويراد بها القضايا والمسائل والنوازل التي تمسّ حياة عموم الأمة الإسلامية، وذلك بغض النظر عن مواقع الأفراد وعن أقاليمهم المختلفة»^(١).

(١) الصواب لغة أن نقول (مُهمّة)، والخطأ الشائع استعمال الهامة؛ لأنّ الهامة - وجمعها الهوام - كل حشرة مؤذية. انظر المعاجم اللغوية ففيها تفصيل. وقد حاولت الحفاظ على ألفاظه ومُجله، وإنّما أحذف الفقرات أو الجمل التي أرى فيها تفصيلاً زائداً أو تكراراً.

(٢) المصدر السابق، ١٥٣.

(٣) سبقت مناقشة تعريفه للاجتهاد الجماعي، في أواخر الباب الأول، راجع الصفحات ٨٥ - ٩٠.

بعد ذلك انتقل إلى تحديد ثلاثة مجالات للاجتهاد الجماعي، على وفق الأنواع الثلاثة السابقة للقضايا والمسائل، فقال:

«وبناء على هذا التوضيح المنهجي لطبيعة النظر الاجتهادي الجماعي وغايته وقضاياه ومسائله، فإنه يمكن القول بأن النظر الاجتهادي الذي نراه جديراً بأن يسود في هذا العصر ثلاثة أنواع، وهي:

١ - نظرٌ اجتهاديّ جماعيّ محليّ، يقوم على أساس استفراغ الوسع من لدن أفراد مقيمين في قطر ما، حائزين على الدرجة الوسطى من أدوات النظر الاجتهادي، من أجل التوصل إلى فهمٍ للمراد الإلهي، في مسألة أو نازلة تمس حياة أفراد المجتمع الذي يعيشون فيه فقط، ومن أجل التوصل إلى ضمان حسن تنزيل ذلك المراد الإلهي على واقع أفراد المجتمع.

ب - نظر اجتهادي إقليمي، يقوم على استفراغ الوُسع من لدن أفراد مقيمين في إقليم، وحائزين على الدرجة الوسطى من أدوات النظر الاجتهادي من أجل التوصل إلى فهمٍ للمراد الإلهي في نوازل وقضايا ومسائل تخص ذلك الإقليم، دون غيره من الأقاليم الإسلامية.

ج - نظر اجتهادي جماعي أُممي، يقوم على أساس استفراغ الوسع من لدن أفراد من مجتهدي الأقطار الإسلامية، الحائزين على الدرجة الوسطى من أدوات النظر الاجتهادي، وذلك من أجل التوصل إلى فهمٍ للمراد الإلهي في مسألة أو نازلة تمس حياة عموم الأمة الإسلامية، بغض النظر عن مواقع أفرادها المحلية والإقليمية، ومن أجل التوصل إلى ضمان حسن تنزيل ذلك المراد الإلهي، على واقع أفراد الأمة، في جميع أنحاء المعمورة^(١).

ثم انتقل إلى البيان والتفصيل، فخص كل مجال بمطلب، وتوسع في بحثها نظرياً، وكانت الأمثلة العملية قليلة نسبياً، بل في مجال النظر الاجتهادي الفردي كانت معدومة، وإنما وضع له ضابطين^(٢).

(١) المصدر السابق ص ١٥٥-١٥٦.

(٢) المصدر السابق ص ١٥٦-١٥٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٥٨.

وفي بحثه مجال النظر الاجتهادي الجماعي القُطري (المَحَلِّي) ذكر له مثلاً، هو مسألة تحديد نوعية النظام التعليمي الصالح لبيئة من البيئات، هل هو مختلط بين الجنسين مع الحفاظ على الحدود الشرعية، أو هو نظام يفصل بينهما؟... ويقول: ولذلك، فلحكمة ما لا يجد المرء في هذه المسألة نصاً مباشراً يُجَلِّها أو يُجَرِّمها^(١)، وإنما ترك الشارع الحكيم أمر الفصل في ذلك الأمر للنظر الاجتهادي الجماعي المحلي^(٢).

وسجل له مثلاً آخر، هو مسألة اللباس أو الزِّي، فيرى أنه تابع لعرف كل مجتمع، فبحثه ينبغي أن يكون بالنظر الاجتهادي الجماعي المحلي فحسب، لا الإقليمي ولا الأممي، ومن باب أولى فهو لا يقبل الاجتهاد الفردي^(٣).

ثم قال: «وعلى العموم، فإننا نخلص إلى القول بأنَّ جلَّ المسائل التي يصطلح عليها بالمسائل الاجتماعية العامة، وهي المسائل التي ترتبط بالاجتماع الإنساني في قطر دون آخر، فلا بد من اعتماد النظر الاجتهادي الجماعي في هذه المسائل. وكذلك الحال في كثير من مسائل نظام الحكم ونظام الشورى، فينبغي أن يترك الفصل فيها للاجتهادات الجماعية المحلية، ولا حاجة فيها إلى اجتهادات جماعية أممية، أو إقليمية، ناهيك عن الاجتهادات الفردية»^(٤).

وفي معرض حديثه عن النظر الاجتهادي الجماعي الأممي، انتقد الذين يَقْصُرُون الاجتهاد الجماعي على هذا النوع، يعني الأممي، ولا يقسمونه إلى ثلاثة أقسام كما فعل هو. يقول الدكتور سانو: «إنَّ الحديث الشائع المكرور عن الاجتهاد الجماعي في هذا العصر ينصرف عند الإطلاق إلى هذا النوع من الاجتهاد، دون غيره من الاجتهادات المحلية

(١) أقول: صحيح أنه لم ترد نصوص صريحة بخصوص ما يسمى (الاختلاط بين الجنسين)، ولكن ينبغي تقييد كلامه هنا؛ لأنه إن صدق على الطلاب الذين لم يبلغوا الخُلُم - وهم طلاب المرحلة الابتدائية غالباً -، فإنه قد لا يصدق على البالغين من الطلاب؛ لأن النصوص التي تأمر بغض البصر، وتحذّر من متابعة النظر، إضافة إلى مبدأ سد الذرائع، تجعل الفصل بين الجنسين أولى، وأوجب في بعض الأحيان. والله أعلم.

(٢) المصدر السابق ص ١٦١ - ١٦٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٦٢.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٦٤.

والإقليمية. ولئن عني بعض الباحثين المعاصرين^(١) في أبحاثهم وكتاباتهم ومؤلفاتهم بالإشارة إلى مجالات هذا النوع من الاجتهاد الجماعي، فإنه ليس من مريّة أن تناوهم لتلك المجالات يفتر إلى ضبط منهجي صارم واضح، وابتعاد عن الخلط بين مجالات النظر، الاجتهادي الجماعي المحلي، ومجالات النظر الاجتهادي الجماعي الأممي^(٢).

ثانياً - مناقشة تقسيم الدكتور قطب سانو وتقويمه:

أبدأ بمناقشته من آخر كلامه السابق، فهو أقرب إلى الذهن، وأدعى للضبط. إن الدكتور سانو يُصرّ - كما يلاحظ - على ضبط منهجي صارم واضح، لمجالات الاجتهاد الجماعي، ويستنكر إدخال مسائل أي مجال في المجال الآخر.

وأنا أوافقه في مجمل تقسيمه مجالات الاجتهاد الجماعي إلى ثلاثة، محلي وإقليمي وأممي، كما أوافقه في أهمية الضبط المنهجي الواضح (التمييز بين مسائل كل مجال)؛ لأن أهل كل مجتمع محلي أو إقليمي أدري بخفايا قضاياهم ومشكلاتهم الخاصة، فأهل مكة أدري بشعابها، كما يقال. وعليه فإن علماءهم أقدر على إيجاد الحلول واستنباط الأحكام الشرعية المناسبة لها.

ولكنني أعترض عليه في الإصرار على الصرامة، والحِدّة والشدة في وضع الحواجز الفاصلة بين ما هو محلي وبين ما هو إقليمي، وبين ما هو إقليمي وبين ما هو أممي، من القضايا والمسائل؟

وما هو الدليل الشرعي على وجوب هذا التمييز الصارم، تماماً كما هي الحدود الجغرافية والسياسية، بين بلدان العالم الإسلامي؟

(١) هنا كتب الدكتور قطب سانو حاشية مطولة انتقد فيها طريقة الدكتور عبد المجيد السوسوه الشرفي، في بحث مجالات الاجتهاد الجماعي، فاعتبره عرضاً عاماً، فيه تغيب تام للضبط المنهجي، والتحليل العلمي المنضبط لهذه القضايا... الخ.

أما أنا فقد اطلعت على ما كتبه الدكتور الشرفي، وقد عقد فصلاً مستقلاً لمجالات الاجتهاد الجماعي، وهو فصل قيم جداً، ومن أفضل فصول كتابه (الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي ص ١٠٧-١٢٤)، وعرضه فيه يشبه إلى حد كبير ما فعله الدكتور القرضاوي، كما رأينا في المطلب السابق، بل هو مستوحى من كلامه.

(٢) أدوات النظر الاجتهادي المنشود، ص ١٦٩-١٧٠.

بل إنني أرى عدم الحاجة إلى تأكيد هذا الفصل الجغرافي الصارم بين أنواع القضايا والمسائل، كما قسمها، وذلك للأسباب الآتية:

أولاً: إنها تكريس للحدود السياسية، التي حددها لنا المستعمرون في الغالب. وهي نتيجة لضعفنا وتفرقنا وتخلفنا، وينبغي التخلص منها، لا تكريسها.

وقد أشار الدكتور سانو نفسه إلى ضرورة الوحدة والتضامن الإسلامي، في ختام حديثه عن النظر الاجتهادي الجماعي الإقليمي، للتمهيد للأمني^(١).

ثانياً: لصعوبة التمييز بين ما هو فردي وبين ما هو جماعي محلي؛ لأنه في كثير من الأحيان تبدأ المسألة فردية، في بعض المجتمعات المحلية، أو هكذا تبدو، ثم تنتشر وتتكاثر في المجتمع المحلي القطري، وربما الإقليمي، أو تظهر بعد أن كانت في الخفاء. فماذا يفعل المجتهد القطري (المحلي) بعد أن يكون قد اجتهد لها على أنها فردية، هل يتراجع عن فتواه، حتى تعرض من جديد على المجمع الفقهي المحلي، إن وجد؟

ثم من أين لنا الفقهاء المجتهدون في كل قطر على حدة، وهم قليلون في العالم الإسلامي كله، وينعدم وجودهم في كثير من الأقاليم والمجتمعات المحلية؟ وقد أشار الدكتور سانو نفسه إلى عُسْر تمييز ما هو فردي من المسائل، ولذلك رأيناه وضع معيارين للتمييز، ولم يستطع أن يذكر أمثلة عليها.

ثالثاً: إنه لم يعد بالإمكان في هذا الزمان -وما بعده- التمييز الدقيق، في كثير من الأحيان، بين المسائل الإقليمية وبين المسائل العامة الأُمّية.

فإذا كان العالم البشري كله -بقاراته الست- قد أصبح كالقرية أو المدينة الواحدة، تتناقل وسائل الإعلام الهائلة، أحداثه وكوارثه ومشكلاته، بجميع أنواعها وأشكالها وأحجامها، في أي بقعة من الأرض في البر أو البحر، أو حتى الجو، إلى كل بقعة في أرجاء المعمورة؛ فكيف إذا كانت المشكلات والمسائل خاصة في أقطار العالم الإسلامي، وهو يتوسط العالم كله، ولا يُمثل إلا خمسة تقريباً؟

(١) المصدر السابق ١٦٨ .

لا جرم أنه لا بد أن تبقى لكل قطر أو إقليم خصوصيته، ولكن لم يعد من الصعوبة بمكان، أن يدرك علماء المشرق حقيقة ما يجري في المغرب، وكذلك العكس. بل هو أمر مطلوب؛ لأنه من قبيل اهتمام المسلم لأمر المسلمين، الواجب شرعاً، ومن قبيل التعارف بين الشعوب، المندوب إليه شرعاً، ومن قبيل التكافل والتكامل بين الشعوب الإسلامية، المطلوب شرعاً وعقلاً.

ومشاركة فقهاء إقليم معين إخوانهم فقهاء إقليم آخر، في اجتهادهم لحل مشكلاتهم ومسائلهم، هو من التعاطف والتعارف والتكافل.

وهذا هو الشافعي - رحمه الله - الحجازي النشأة، ينتقل إلى العراق، فيجتهد فيها لأهلها، مع فقهاءها، ثم ينتقل إلى مصر، فيصبح فقيهاً الأبرز خلال فترة وجيزة، ولم ينكر عليه أهلها وفقهاؤها، بحجة أنه غريب عنها ولا يعرف أحوالها وخصوصياتها.

ويوجد في المقابل فقهاء آخرون، لم ينتقلوا من أقاليمهم، كأبي حنيفة ومالك وأحمد، رحمهم الله تعالى، وكانت اجتهاداتهم - في الغالب - للأمة كلها، وتناقل الناس فتاويهم، في جميع الأقطار وقلدوها، ولم تكن هناك مشكلة أو اختلال في نظام المجتمع، إلا بعد ضعف الأمة في جميع مناحي الحياة، وغلبة التعصب المذهبي، وقصور الاجتهاد.

ولهذا أقول على سبيل المثال: ما الذي يمنع أن يجتمع مئة عالم مثلاً من سائر الأقطار الإسلامية لبحث قضية أو مشكلة تخص قطراً واحداً، مثل أفغانستان أو العراق أو كشمير أو الشيشان أو السودان .. الخ. أليس هذا أقوى وأمكن وأدعى لقبول ما يصدر عنهم من حلول ومقترحات، وأمنع في وجوه الأمم الطامعة فينا؟

ومع هذا كله، فإنني لا أعتز على أصل الفكرة، التي يقررها الدكتور قطب سانو، إذ لا أرى مانعاً أن تكون هناك دوائر للاجتهاد الجماعي، بعضها أوسع من بعض.

فالدائرة الصغرى تكون على مستوى كل مدينة وتوابعها (محافظة أو إمارة، مثلاً)، والدائرة الثانية على مستوى الدولة الواحدة - ما دامت الظروف الراهنة لا تساعد على

الوحدة -، والدائرة الثالثة على مستوى الإقليم أو المنطقة الجغرافية^(١)، والدائرة الكبرى الأوسع تضم جميع شعوب العالم الإسلامي.

بل إنني أرى أنّ واقع مؤسسات الاجتهاد الجماعي، في الوقت الحاضر، يكاد يتفق مع هذا التقسيم، بنسبة كبيرة. فهناك هيئات الرقابة الشرعية المرافقة للمصارف والمؤسسات المالية الإسلامية، وهناك مؤسسات فتوى جماعية في كثير من بلدان العالم الإسلامي، تتبع وزارات الأوقاف غالباً، وتخص كل قطر بعينه. وهناك مجالس ومجامع فقهية إقليمية إلى حد كبير، مثل المجمع الفقهي الإسلامي في الهند، والمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، ومجمع فقهاء الشريعة بأمريكا. ويليهما مجمع البحوث الإسلامية في الأزهر، فهو وإن كان عاماً في بحوثه وفتاويه، إلا أنه يشترط أن تكون النسبة الأكبر من أعضائه من علماء مصر. ثم يأتي مجمع الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي، ثم المجمع الفقهي الإسلامي الدولي، المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي، وهو أشملها وأوسعها.

وسأتي الكلام بالتفصيل عن هذه المؤسسات الاجتهادية الجماعية، وبيان ما لها وما عليها، ثم اقتراح نموذج أمثل لعملها وتكاملها، في الباب الثالث الآتي.

(١) على سبيل المثال: منطقة الخليج العربي، بلاد الشام، العراق، إقليم مصر والسودان، المغرب العربي، الجمهوريات الإسلامية في آسيا الوسطى، إيران وباكستان وأفغانستان ... وهكذا. وكذلك المسلمون في أوروبا وأمريكا، المسلمون في الهند والصين ونحوهما، المسلمون في جنوب شرق آسيا.

خلاصة الباب الثاني

الفصل الأول (تاريخ الاجتهاد الجماعي)

جاء هذا الفصل في ستة مباحث، بحسب العصور التشريعية المشهورة؛ وخلصتها الآتي:

إن الاجتهاد الجماعي نشأ منذ عهد النبي -ﷺ- فهو الذي بذر بذوره الأولى، حيث كان يستشير أصحابه في أمور كثيرة، دنيوية غالباً، ودينية أحياناً، تنفيذاً لأمر ربه عز وجل: ﴿وشاورهم في الأمر﴾. ومن ذلك استشارتهم في كيفية جمع الناس للصلاة، وفي كيفية رد غائلة الأحزاب، وقبل ذلك في شأن أسرى بدر، وفي الخروج من المدينة يوم أحد، وغير ذلك. وكذلك موقفه من الفريقين من أصحابه اللذين اجتهدا في فهم قوله -ﷺ-: ﴿لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدُكُمْ الْعَصْرَ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ﴾، فلم يُعْتَفَ واحداً منهما على اجتهداده، وقد كان جماعياً.

وهذا النبت الطيب المبارك من الاجتهاد الجماعي، رعاه وسقاه الخلفاء الراشدون، ولا سيما الشيخين أبي بكر وعمر، فاشتد سوقه في عهدهما، فأعجب الزُّرَّاعَ وأغاظ الكفار. ثم جاءت الفتن منذ أواخر عهد عثمان، رضي الله عنه، واتسعت البلاد وتغيّرت الأحوال في العهد الأموي، وانشغلت الدولة بالمخالفين من المسلمين، وبالفتوحات، وتوطيد أركان الدولة والمُلك؛ فأهملت سُجيراتُ "الاجتهاد الجماعي" من قبل الحكومات المتعاقبة، ولكن فقهاء التابعين الذين تربوا على موائد الصحابة، لم يرضوا لها الموت، فقاموا برعايتها قدر المستطاع، كلٌّ في إقليمه؛ لأن الأمر العام ليس بأيديهم؛ فقهاء الحجاز في المدينة، وفقهاء العراق في الكوفة ثم البصرة، حافظوا بنحو أو بآخر على حياتها، ولكن لم تكتب له الحياة الكاملة.

ثم جاء عصر الأئمة المجتهدين، أصحاب المذاهب الفقهية المشهورة وأمثالهم، فأعادوا لأشجار الاجتهاد الجماعي الذابلة شيئاً من النماء، ولكن كلٌّ في مذهبه وبين تلاميذه، وإن كانت الصورة في مذهب أبي حنيفة أجلى من غيرها.

ثم خلف من بعد عهد الأئمة خلفاً أضعوا الاجتهاد الجماعي، وحتى الاجتهاد الفردي، واتبعوا التقليد المحض، وطال عليهم العهد فقست مذاهبهم، واشتد تعصبهم وتفرقتهم في العصور المتأخرة، حتى غدوا شيعاً وأحزاباً، كل حزب بما لديهم فرحون. إلى أن صحت الأجيال الأخيرة من المسلمين في القرن العشرين (الرابع عشر الهجري)، وتنادوا معلنين: هلمّوا إلى شريعتكم وفقهكم من جديد، فليس لكم - والله - عزٌ وسلطانٌ بغيرهما، ولا نور ولا هدى من دونها.

الفصل الثاني (الإجماع والاجتهاد الجماعي والشورى)

اشتمل هذا الفصل على ستة مباحث، كسابقه: كان أولها لبحث مفهوم الإجماع الأصولي وحُجَّتِهِ. وجاء في مطلبين؛ الأول للمفهوم، والآخر للمشروعية والحجية. وكان الثاني لبيان أنواع الإجماع. وقد جاء في ثلاثة مطالب؛ الأول: للإجماع التام والإجماع الناقص. والثاني: للإجماع الصريح والإجماع السكوتي. والثالث: للإجماع القطعي والإجماع الظني.

ثم جاء المبحث الثالث للموازنة بين الإجماع وبين الاجتهاد الجماعي. وقد تضمن ثلاثة مطالب كسابقه؛ الأول: للمقارنة بين الإجماع وبين الاجتهاد الجماعي. الثاني: للمقارنة بينهما. والثالث: لتأصيل الاجتهاد الجماعي أصلاً في التشريع. وكان المبحث الرابع لبيان الصلات القوية بين الاجتهاد الجماعي والشورى. وقد جاء في مطلبين؛ الأول: لإيضاح حقيقة الشورى ومشروعيتها وأهميتها في الإسلام. والآخر: لإظهار مدى اعتماد الاجتهاد الجماعي على مبدأ الشورى في الإسلام. ثم يأتي المبحث الخامس لبيان أهداف الاجتهاد وأغراضه التي يحققها.

وقد تضمن أربعة مطالب؛ الأول: الاجتهاد الجماعي أقرب إلى الإصابة. الثاني: الاجتهاد الجماعي بديل عملي عن الإجماع. الثالث: الاجتهاد الجماعي يقطع الطريق على أدعياء الاجتهاد. الرابع: الاجتهاد الجماعي يوجِد الحلول المناسبة للطوارئ والمستجدات.

وأخيراً جاء المبحث السادس لبيان مجالات الاجتهاد الجماعي.

وقد كان في مطلبين؛ الأول: يعرض تقسيم مجالاته من الناحية الموضوعية. والآخر: يعرض تقسيم مجالاته من الناحية الجغرافية (المكانية).

وهكذا يأتي هذا الفصل مكملاً للفصل الأول (تاريخ الاجتهاد الجماعي) ليحققاً هدف الباب الذي احتواهما، وهو إثبات أهمية الاجتهاد الجماعي في كل عصر وبيانها، ثم بيان مدى حُجَّتِهِ.

وبذلك أتجه لدراسة (مؤسسات الاجتهاد الجماعي وتنظيمه في العصر الحاضر) في الباب الثالث.

والله الفتاحُ العليم، ولي كل توفيق، والهادي إلى سواء الصراط.



الباب الثالث

مؤسسات الاجتهاد الجماعي وتنظيمها في العصر الحاضر

الفصل الأول: أنواع مؤسسات الاجتهاد الجماعي ونماذجها

الفصل الثاني: تنظيم الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي

الفصل الأول

أنواع مؤسسات الاجتهاد الجماعي

ونماذجها

المبحث الأول: أهمّ المجامع الفقهية المعاصرة (نشاطها وأنظمتها وطرائق عملها).

المبحث الثاني: مؤسسات الاجتهاد الجماعي الخاصّ والجزئيّ.

تمهيد:

رأينا عند دراسة تاريخ الاجتهاد الجماعي أن حوادثه في عهد النبي ﷺ - كانت معدودة، ولم تكن مقصودة لذاتها - كما هو شأن حوادث الاجتهاد الفردي أيضاً -؛ لأنه - ﷺ - كان مستغنياً عن الاجتهاد بنوعه، لما يأتيه من وحي السماء، الذي يُرسي بنصوصه قواعد الدين الجديد والرسالة الخاتمة. ولكن ما فعله وما أقره من وقائع الاجتهاد كان لبيان المشروعية، وتدريباً للفقهاء من أصحابه لمستقبل الأيام، حين ينقطع الوحي، ويصبحون مضطرين للاجتهاد.

ولذلك كان من المستبعد أن يكون للاجتهاد الجماعي مؤسسة تقوم به وتنظمه، بأي وصف كانت.

ورأينا في عهد الخلفاء الراشدين - رضي الله عنهم - ولا سيما الأولين منهم، أبي بكر وعمر، أن صورة الاجتهاد الجماعي أصبحت واضحة بينة المعالم؛ لأن حوادثه كثرت وتعددت، ولأنه كان يتم بطلب وإشراف ومشاركة من الخليفة نفسه، وإن كان يتم ببساطة دون تحديد دقيق للمشاركين فيه، ودون تعقيد في تنفيذه؛ لأن الرقعة الجغرافية للمجتهدين محدودة وهي المدينة المنورة. وكان دخول الفقيه في جماعة المجتهدين يتم باختيار الخليفة بحسب معرفته السابقة به، أو باشتهاره بين المسلمين بعلمه وفقهه وجودة رأيه.

وكذلك لم يكن لانعقاد مجلسه نظام أو شكل محدد، بل تُلقى المسألة المعروضة للشورى من قبل الخليفة، في المسجد غالباً، ولا يُمنع أحد له رأي فيها يستند إلى دليل وحجة، أن يبدئه بحرية تامة، كبيراً كان أو صغيراً، مشهوراً أو غير مشهور.

ولكن جرت عادت الخلفاء الراشدين أن يجمعوا رؤوس الناس، في القضايا الخطيرة، والمسائل الجديدة. ولم يكن أحد من المسلمين ليس رأساً فيهم ليتقدم ويزاحم الفقهاء المعدودين، بل كان ورعهم يحجزهم، وتقواهم تمنعهم، من تقحُّم ميدان ليسوا من فرسانه، وكل واحد منهم كان مشغولاً بما يعنيه، تاركاً ما لا يعنيه، عملاً بقوله - ﷺ - ﴿مَنْ حُسِنَ

إسلام المرء تركه ما لا يعنيه^(١) وهكذا كانت عملية الاجتهاد الجماعي تتم بسلاسة ويسر، دون الحاجة إلى مؤسسة رسمية لها موظفوها ومنظموها وأشخاصها المعنيون، وإن كان الاجتهاد الجماعي نفسه يُعدّ رسمياً؛ لأنه بإشراف ولي الأمر نفسه.

ثم تلت عصور وعهود لم تعد فيها صورة الاجتهاد الجماعي واضحة بينة المعالم، بل تظهر وتختفي كالقمر خلف السحاب، في فترات متقطعة متباعدة، بعضها في عصر التابعين، وبعضها في عصر الأئمة المجتهدين، وقليل جداً في عصور الاجتهاد المقيّد، وقد مضى الحديث عنها كلّها^(٢).

إلى أن جاء عصرنا الحاضر، منذ قرن تقريباً، وعلى وجه الدقة بعد سقوط الخلافة العثمانية سنة (١٩٢٤م)، على يد الكماليين^(٣) من جماعة (الاتحاد والترقي) التركية^(٤)، وحمل ما حمل من التغيرات والتغيرات، في جميع المجالات.

(١) أخرجه الترمذي برقم (٢٣١٧)، وقال عنه: حديث غريب. وأخرجه ابن ماجه برقم (٣٩٧٦). كلاهما عن أبي هريرة. وقال عنه الإمام النووي: حديث حسن، رواه الترمذي وغيره. [رياض الصالحين، حديث رقم (٦٧) ص ٧٣، ط ٢٢، مؤسسة الرسالة]. وأخرجه أيضاً مالك برقم (١٦٧٢) وأحمد برقم (١٧٣٩) عن الحسين بن علي بن أبي طالب، رضي الله عنهما.

(٢) راجع الفصل الأول من الباب الثاني.

(٣) نسبة إلى مصطفى كمال أتاتورك (١٨٨٠-١٩٣٨) مؤسس الجمهورية العلمانية في تركيا على أنقاض الخلافة الإسلامية: كان ضابطاً في الجيش التركي، وشارك في مؤامرة ضد السلطان، فنفي مع آخرين إلى أبعد مكان في الامبراطورية، فانتقل إلى العمل العسكري السري. ومع بداية الحرب العالمية الأولى أسندت إليه قيادة إحدى الفرق، فبدأ اسمه ينتشر في أنحاء تركيا بعد الانتصارات التي حققها في الدردنيل ضد القوات اليونانية. وبعد تسلم اللجنة التنفيذية للحركة الوطنية القيادة السياسية في البلاد سنة (١٩٢٠) انتخبته رئيساً لها. ومن ذلك الحين أصبح سيد البلاد. وبعد معاهدة (سيفر - آب / ١٩٢١) بين دول الحلفاء لتقسيم الأراضي التركية، مُنح سلطات استثنائية وزادت شعبيته. وفي ٣ / آذار / ١٩٢٤م، وقف أمام المجلس النيابي ليقول: "إنّ الامبراطورية العثمانية، هذا الهيكل الذي أُقيم بشكل تعسفي، إننا نأسست على أسس دينية بائدة. أما الدولة الجديدة فيجب أن تقوم على أسس صلبة. ويجب أن تكون لها بنية علمية لا تهمز. والخلافة وكل ما له علاقة ببني عثمان يجب أن تختفي، كما أنّ المحاكم والقوانين الدينية يجب أن تستبدل بمحاكم وقوانين حديثة ٠٠" [باختصار وتصرف قليل عن الموسوعة التاريخية الجغرافية، مسعود الخوند، ج ٦ ص ٣٠٣-٣٠٦، ط ٣ الشركة العالمية للموسوعات].

(٤) جمعية الاتحاد والترقي: تأسست في البداية باسم جمعية الاتحاد العثماني عام (١٨٨٩م)، على شكل منظمة طلابية في المدرسة العسكرية في (استانبول) على يد إبراهيم تيمو الروماني، وكان نشاطها داخل الجيش، ثم التقت مع (جمعية الترقّي) التي كانت تعمل في المجال المدني، وكونتا (جمعية الاتحاد والترقي)، التي كان معظم أعضائها ماسونيين، وكان هدفها القضاء على حكم السلطان عبد الحميد، والاتجاه بالدولة وجهة غربية علمانية قائمة على مبدأ فصل الدين عن الدولة، واستطاعت عزل السلطان عبد الحميد فعلياً في عام (١٩٠٨م)، ولا زالت تتغلغل في صفوف الجيش، حتى

وفي هذا الفصل سأقتصر على دراسة المؤسسات الاجتهادية الجماعية، التي نشأت في هذا العصر، ولا زالت قائمة مؤثرة وتؤدي دورها، كاملاً أو ناقصاً، وكذلك اقترح ما يمكن إحداثه منها.

ولهذا جعلته في مبحثين؛ الأول: يتحدث عن مؤسسات الاجتهاد الجماعي الكبرى، العامة في أهدافها، الشاملة في موضوعاتها، وهي المجمع الفقهي فأتممته عن نشأتها وتعددها وواقعها، وأدرس أهم نماذجها المعروفة حالياً. ويأتي المبحث الثاني: للحديث عن أنواع أخرى من مؤسسات الاجتهاد الجماعي، وهي المؤسسات الخاصة في تابعيتها أو ملكيتها، والجزئية في مجال الموضوعات التي تجتهد فيها.



تمكنت من الحكم بعد الحرب العالمية الأولى. [باختصار وتصرف عن كتاب الدولة العثمانية، عوامل النهوض وأسباب السقوط، للدكتور علي محمد محمد الصلابي، ص ٧١١-٧١٢، ط ١، دار البيارق - بيروت].

المبحث الأول أهمّ المجامع الفقهية المعاصرة (نشأتها وأنظمتها وطرائق عملها)

إنّ الضعف الشديد الذي حلّ بالدولة العثمانية، في أواخر عهدها (أي في الربع الأول من القرن العشرين الميلادي)، حتى صارت مريضة مرض الموت، ثم موتها فعلياً بالإجهاز عليها من قبل الدول الغربية في الحرب العالمية الأولى، وتولي العلمانيين الحكم فيها ثم إنهاء الخلافة الإسلامية رسمياً سنة (١٩٢٤م)، وتقطيع أوصال الدولة الواحدة، فأصبحت دويلات شتى، بينها كثير من الخلافات، ثم سيطرة الدول الغربية القوية المنتصرة في الحرب، وعلى رأسها بريطانيا وفرنسا، على أكثر البلاد العربية والإسلامية، وما نجم عنه من استبدال القوانين الأجنبية بالتشريعات الإسلامية، وأهمها مجلة الأحكام العدلية التي سبق الحديث عنها^(١).

وبعد هذه الصفعات المؤلمة، التي تلقاها المسلمون عموماً والعرب خصوصاً، ظهرت دعوات إصلاحية تنويرية، في العالمين الإسلامي والعربي، بدايةً في مصر والشام وبلاد المغرب، ثم في أرجاء الوطن العربي، وبدأت صحوة إسلامية، في النصف الثاني من القرن الماضي، ولا زالت تقوى وتتنامى في أرجاء العالم الإسلامي كله، ولها مظاهر وعلامات لا يمكن إنكارها أو تجاهلها^(٢).

ومن أهم مظاهر هذه الصحوة تعالي أصوات المنادين والمطالبين بعودة المسلمين إلى دينهم، عقيدة وشرعة وأخلاقاً، بالرجوع إلى مصدريه الرئيسيين: القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، وفي مجال التشريع تعالت الصيحات المطالبة بتحكيم الشريعة الإسلامية، بدلاً من القوانين الأجنبية. وهذا يستدعي الاجتهاد الفقهي لما استُجد في حياة الناس، وما أفرزته الحضارة الحديثة من مسائل ومشكلات، وهو جهد كبير وعمل عظيم فوق طاقة

(١) راجع المبحث الخامس من الفصل الأول، في الباب السابق.

(٢) انظر: كتاب الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي والإسلامي، للشيخ الدكتور يوسف القرضاوي، ص ٢٥ فما بعدها، ط ٢، والإسلام والحياة، للدكتور محمد يوسف موسى، ص ١٧٤-١٧٥، ط ١، مكتبة وهبة - القاهرة.

الأفراد، ولهذا ظهرت الدعوات القوية إلى جعل الاجتهاد جماعياً، وكان أول ظهورها بين علماء الأزهر في مصر، فقد كان لهم الدور الأكبر في عرض فكرة الاجتهاد الجماعي، وهي ليست بدعاً من القول، كما رأينا، وإنما عودة إلى الطريقة المثلى في الاجتهاد، التي كانت في زمن الراشدين، وفي فترات أخرى.

وقد أثمرت هذه الدعوات أولى ثمارها بإنشاء مجمع البحوث الإسلامية المتفرع عن جامعة الأزهر، في عام (١٩٦١م)^(١).

وفي عام (١٩٦٢م) أنشئت رابطة العالم الإسلامي، وبعد إنشائها بوقت قصير اقترح بعض كبار العلماء إنشاء مجمع للفقه الإسلامي يكون تابعاً لها، وبعد مدة -ليست بقصيرة- وافقت أمانتها العامة على تأسيس المجمع الفقهي الإسلامي، وذلك في عام (١٩٧٨م).

وبعد مدة من تأسيس الرابطة، ونتيجة لظروف وأوضاع قاسية مرت على العرب والمسلمين، أشهرها نكسة حزيران في سنة (١٩٦٧م)، وإحراق المسجد الأقصى في سنة (١٩٦٩م)، من قبل الصهاينة المحتلين؛ ظهرت منظمة المؤتمر الإسلامي ومقرها في مدينة (جدة)، وعنها انبثق مجمع الفقه الإسلامي الدولي، في عام (١٩٨١م)، ثم تلت مجامع ومجالس فقهية أخرى، أهمها مجمع الفقه الإسلامي في الهند في نهاية عام (١٩٨٨م)، والمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث في عام (١٩٩٧م)، ومقره الحالي في مدينة (دبلن) عاصمة (أيرلندا)، ومجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، ومقره في (واشنطن)، في عام (٢٠٠٢م)^(٢).

وأعرض بمشيئة الله -في هذا المبحث- جميع المؤسسات الكبرى العامة (المجامع والمجالس الفقهية) المذكورة آنفاً، بحسب تسلسلها الزمني، بدءاً بأقدمها، معرباً بكل منها من حيث نشأتها زماناً ومكاناً، وأهدافها، وطرائق عملها الاجتهادي، ونحو ذلك.

(١) انظر بحث الأستاذ الدكتور عبد الفتاح بركة: (الاجتهاد الجماعي في مصر - مجمع البحوث الإسلامية في الأزهر) من أبحاث ندوة الإمارات، ج ١ ص ١٩٤.

(٢) لعله من المناسب هنا ضبط وتحديد معنى كلمة (المجمع): المجمع بفتح الميم الثانية وكسرها، مثل المطلع والمطلع، يطلق على الجمع وعلى موضع الاجتماع. [المصباح المنير ص ١٠٩، المكتبة العلمية - بيروت]، ومن الخطأ الشائع استخدام اللفظ مشدداً (مجمع)؛ لأنه اسم مفعول من (جمع)، وليس المقصد هنا التجميع.

-وأرجى النماذج المختارة من قراراتها وتوصياتها إلى الباب الرابع، لتكون مجمعة ومتجاورة، تسهل المقارنة بينها-.

ولتمايزها وتمييزها جعلت كلاً منها في مطلب خاص، فكانت ستة مطالب، وأتبعها بسابع للمقارنة العامة بينها.

المطلب الأول مَجْمَعُ البحوث الإسلامية في الأزهر

لا تجد أحداً من المسلمين المعاصرين يذكر (مِصْرَ) دون أن يذكر الجامع الأزهر، الذي صار مميزاً لها، كتميز مصر بأهراماتها على مستوى العالم كله.

ومجمع البحوث الإسلامية هو إحدى ثمار الأزهر في العصر الحاضر، ولهذا كان لا بُدّ لنا من لمحة تاريخية موجزة عن الأزهر، وأهم الخطوات التي سبقت إنشاء مجمع البحوث.

المدرک الأول- موجز تاريخ الأزهر:

أقامت الأمانة العامة للأزهر احتفالاً بالذكرى الألفية الأولى لإنشاء الجامع الأزهر، منذ ربع قرن تقريباً (وبالتحديد في سنة ١٩٨٢م)، وهذا الاحتفال جاء متأخراً عن مواعده نحو أربعين سنة، فهي تصادف في سبتمبر (أيلول) من سنة ١٩٤٢م^(١).

وكان القائد الفاطميّ (جوهر الصقلي)^(٢) قد أتم إنشاءه في رمضان سنة (٣٦١هـ)، بعدما اختط مدينة القاهرة، شمالي القُسطاط، التي كانت عاصمة مصر منذ الفتح الإسلامي.

(١) وقد حالت ظروف عالمية دون هذا الاحتفال في مواعده، على الرغم مما اتخذ لإقامته من الخطوات التمهيدية لتأليف اللجان الخاصة والشروع في وضع البرامج العلمية والاجتماعية. [انظر مقدمات كتاب "مجمع البحوث الإسلامية، تاريخه وتطوره" ص ١١، الذي أعدته اللجنة العليا للاحتفال بالعيد الألفي للأزهر، التابعة لأمانته العامة، ونشر في القاهرة سنة ١٤٠٣هـ (١٩٨٣م)] وهذا المصدر هو المشار إليه في الصفحات الآتية، فمنه استقيت هذا التعريف باختصار وتصرف يناسب المقام.

(٢) الصَّقْلِيّ، جوهر بن عبد الله الرومي، (ت: ٣٨١هـ = ٩٩٢م): القائد، باني مدينة (القاهرة) والجامع (الأزهر)، كان من موالى المعزّ العبّديّ (صاحب إفريقية)، وسيره من القيروان إلى مصر، بعد موت كافور الإخشيدي، فدخلها سنة ٣٥٨هـ. وأرسل الجيوش لفتح بلاد الشام وضمها إليها. وكان كثير الإحسان، شجاعاً. توفي بالقاهرة. [الأعلام ١٤٨/٢ وانظر: تاريخ جوهر الصقلي قائد المعز لدين الله الفاطمي، لعلي إبراهيم حسن].

وسُمِّي (الجامع)، بادئ الأمر، باسم العاصمة الجديدة أي (جامع القاهرة)، وسُمِّي فيها بعد بالأزهر؛ لأنه كان مُحاطاً بقصور فخمة زاهرة، ولأنه كان أكبر الجوامع على الإطلاق، فخامة ورواقاً^(١).

وبدأ الأزهر كغيره من المساجد، لإقامة الشعائر الدينية فحسب، ولكنه لم يلبث أن أصبح جامعة يتلقى فيها طلاب العلم مختلف العلوم والفنون. ففي سنة ٣٧٨هـ (٩٨٨م) أشار الوزير يعقوب بن كِلْس^(٢) على الخليفة الفاطمي العزيز بالله، بتحويل الأزهر إلى جامعة تدرس فيها العلوم الدينية والعقلية^(٣).

واستمرت عناية الخلفاء الفاطميين به طوال عهدهم - الذي امتد حتى سنة ٥٦٧هـ - نظراً لعنايتهم بنشر المذهب الشيعي. ولكن جاء من بعدهم الأيوبيون الذين قضوا على الفاطميين ومذهبهم، وأعادوا للمذهب السُني قوته ومكانته^(٤).

وهكذا استمر حال الأزهر في العهد المملوكي ثم العثماني، وهو يؤدي رسالته العلمية الكبيرة، ويحظى بالتقدير والاحترام من قبل الخلفاء والسلاطين والولاة، وكان لعلمائه نفوذ كبير في نفوس العامة والخاصة، وظل الأزهر ملاذاً لطلاب العلوم الإسلامية، من كافة أرجاء العالم الإسلامي^(٥).

وفي العصر الحديث وقف الأزهر بعلمائه وطلابه في وجه الاحتلال الفرنسي لمصر، سنة ١٧٩٨م وما بعدها.

وكذلك قام بدور ملحوظ في ثورة سنة ١٩١٩م، ضد الاحتلال البريطاني. وكانت ساحات الأزهر وأروقته مركزاً لتنظيم المظاهرات الوطنية الكبرى، وتلقى فيه الخطب المشتعلة والقصائد الحماسية. وبعدها شارك في جميع الحركات الوطنية في مصر، حتى قامت

(١) انظر: مجمع البحوث الإسلامية تاريخه وتطوره، ص ١٧. والرواق -بضم الراء وكسر ها- سقيفة للدراسة في مسجد

أو معبد أو غيرها. ورواق البيت مُقَدَّمه. [المعجم الوجيز - راق]

(٢) ابن كِلْس، يعقوب بن يوسف، (ت: ٣٨٠هـ): وزير، من الكتّاب الحُساب. ولد ببغداد، وسافر به أبوه إلى الشام. ثم انتقل إلى المغرب الأقصى، فخدم "المُعزَّ" الفاطمي العبيدي (سنة ٣٦٣هـ)، وتولى أموره. وعاد إلى القاهرة سنة ٣٧٣هـ، وفيها "العزيز" ابن المعز، فولي وزارته، وعظمت منزلته عنده. [الأعلام ٨/ ٢٠٢]

(٣) المصدر السابق، ص ١٨.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢١.

(٥) المصدر السابق، ص ٢٣.

ثورة يوليو (تموز) من سنة ١٩٥٢م.... ونهضت الثورة بالأزهر من جديد، وعملت على إصلاحه وعلاج مشكلاته، بما يتفق وما تنشده من إصلاح وتجديد^(١).

وفي سنة ١٩٦١م تم إنشاء مجمع البحوث الإسلامية - ليحل محل جماعة كبار العلماء وإن كان يختلف عنها كثيراً - وهو هيئة عليا تابعة لمشيخة الأزهر، كما سيأتي. ولكن محاولات الإصلاح في نظام الأزهر التعليمي والإداري، قد تعددت قبل هذا التاريخ، في خلال قرن من الزمان^(٢).

المدرک الثاني - التعريف بمجمع البحوث الإسلامية ونظامه الأساسي:

وبعد تسع سنوات من قيام الثورة (أي ثورة تموز / ١٩٥٢م) في مصر صدر القانون رقم (١٠٣) لسنة (١٩٦١م) بشأن إعادة تنظيم الأزهر والهيئات التي يشملها^(٣). وتنص المادة رقم (١٥) من هذا القانون على أن:

"مجمع البحوث الإسلامية" هو الهيئة العليا للبحوث الإسلامية، وتقوم بالدراسة في كل ما يتصل بهذه البحوث، وتعمل على تجديد الثقافة الإسلامية وتجريدها من الفضول والشوائب، وآثار التعصب المذهبي والسياسي، وتجليتها في جوهرها الأصيل الخالص، وتوسيع نطاق العلم بها لكل مستوى وفي كل بيئة، وبيان الرأي فيما يجد من مشكلات مذهبية أو اجتماعية تتعلق بالعقيدة، وحمل تبعة الدعوة إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة.

وتنص المادة (١٦): يتألف مجمع البحوث الإسلامية من خمسين عضواً من كبار علماء الإسلام، يمثلون جميع المذاهب الإسلامية، ويكون بينهم عدد لا يزيد على العشرين من غير مواطني الجمهورية العربية المتحدة (يعني مصر).

وحددت المادة (١٧) شروط عضو المجمع بما يأتي:

- ١- ألا تقل سنّه عن أربعين سنة.
- ٢- أن يكون معروفاً بالورع والتقوى في ماضيه وحاضره.

(١) المصدر السابق، ص ٢٤.

(٢) انظر تفصيل الكلام في هذه المحاولات، وأهمها أربع، في المصدر السابق، ص ٣١-٥٩.

(٣) المصدر السابق، ص ٨٣، ٨٤.

٣- أن يكون حائزاً لأحد المؤهلات العلمية من الأزهر، أو إحدى الكليات العلمية التي تهتم بالدراسات الإسلامية.

٤- أن يكون له إنتاج علمي بارز في الدراسات الإسلامية، أو اشتغل بالتدريس لمادة من مواد الدراسات الإسلامية، في كلية أو معهد من معاهد التعليم العالي، لمدة أداها خمس سنوات، أو شغل إحدى الوظائف الإسلامية في القضاء أو التشريع لمدة أداها خمس سنوات.

وحددت المادة (٢٠) الهيئات الثلاث التي يتكون منها المجمع، وهي:

- (أ) مجلس المجمع: ويتألف من الرئيس، والأعضاء المتفرغين، والأعضاء غير المتفرغين من مواطني الجمهورية العربية المتحدة، والأمين العام للمجمع.
- (ب) مؤتمر المجمع: ويتألف من كل أعضاء المجمع.
- (ج) الأمانة العامة للمجمع.

مادة (٢١): يجتمع مجلس المجمع مرة واحدة في كل شهر على الأقل.

مادة (٢٢): يجتمع مؤتمر المجمع اجتماعاً عادياً مرة في كل سنة، وتستمر دورة اجتماعه أربعة أسابيع، للنظر في جدول أعمال السنة، ويجوز أن يُدعى المؤتمر إلى اجتماع غير عادي إذا اقتضت الظروف ذلك. بموافقة الوزير المختص، وبناء على اقتراح شيخ الأزهر، ويكون اجتماع المؤتمر صحيحاً في الحالتين بحضور أكثرية أعضائه، بشرط أن يكون من بينهم ربع الأعضاء غير المواطنين على الأقل.

وتبين المادة (٣٠) الحالات التي تسقط بها عضوية المجمع، وهي أربع:

- ١- إذا صدر ضد العضو حكم ماس بالشرف والأمانة.
- ٢- إذا وقع من العضو ما لا يلائم صفة العضوية، كالطعن في الإسلام، أو إنكار ما علم من الدين بالضرورة،... الخ.
- ٣- إذا عجز العضو عن مباشرة أعماله لمرض أو لظروف أخرى،... الخ.
- ٤- إذا تقرر قبول استقالته، أو اعتبره المجمع مستقياً بتخلفه عن حضور جلسات المجمع. وأكتفي بهذا القدر من التعريف العام بمجمع البحوث الإسلامية، بعد التمهيد بلمحة موجزة عن تاريخ الأزهر، الذي يعتبر المجمع فرعاً من فروع، ومن خلال محاولات

الإصلاح لنظام الأزهر التي أثمرت أخيراً أقدم مجمع فقهي في العصر الحديث، ولا زال يؤدي دوره حتى الآن، وإن كان قد تراجع دوره قليلاً بعد ظهور تَجَمُّعِي (مكة المكرمة) و(جُدَّة)، اللذين سيأتي التعريف بهما.

المدرک الثالث - الأمثلة المختارة من قراراته:

سوف تأتي النماذج العملية المختارة من اجتهاداته الجماعية وفتاويه، في الباب الرابع. وأكتفي هنا بذكر عناوينها، والإشارة إلى مواضعها هناك^(١).

- ١ - قرار بشأن القرآن الكريم والسنة النبوية. [ب، ٤، ف، ١، ث، ١، مط ١]
- ٢ - قرار بشأن تحديد أوائل الشهور العربية. [ب، ٤، ف، ١، ث، ٢، مط ١]
- ٣ - قرارات في شؤون الأسرة. [ب، ٤، ف، ١، ث، ٣، مط ١]
- ٤ - قرار بشأن المعاملات المصرفية. [ب، ٤، ف، ١، ث، ٤، مط ١]
- ٥ - قرار بشأن حكم الجهاد من أجل فلسطين والأقصى. [ب، ٤، ف، ١، ث، ٦، مط ١]
- ٦ - قرارات في تحديد النسل وتربية الشباب. [ب، ٤، ف، ١، ث، ٧، مط ١]

المطلب الثاني: المجمع الفقهي الإسلامي في مكة المكرمة التابع لرابطة العالم الإسلامي

المدرک الأول - التعريف برابطة العالم الإسلامي^(٢):

«هي منظمة إسلامية شعبية عالمية جامعة، تقوم بالدعوة للإسلام وشرح مبادئه وتعاليمه، ودحض الشبهات والافتراءات التي تلصق به، وإقناع الناس بضرورة الالتزام بأوامر ربهم لهم واجتناب نواهيه، وتقديم العون للمسلمين لحل مشكلاتهم، وتنفيذ مشاريعهم الدعوية والتعليمية والتربوية والثقافية».

أنشئت بموجب قرار صدر عن (المؤتمر الإسلامي العام) الذي عقد بمكة المكرمة، في ١٤ / ذي الحجة / ١٣٨١ هـ الموافق ١٨ / مايو (أيار) / ١٩٦٢ م.

وتمثل الرابطة في كل من:

(١) بيان المختصرات: ب = باب، ف = فصل، ث = بحث، مط = مطلب.

(٢) انظر موقع رابطة العالم الإسلامي على الشبكة العالمية (الإنترنت) www.muslimworldleague.org

١- هيئة الأمم المتحدة بصفة عضو مراقب بالمجلس الاقتصادي والاجتماعي، بين المنظمات الدولية غير الحكومية، ذات الوضع الاستشاري.

٢- منظمة المؤتمر الإسلامي، بصفة مراقب، تحضر مؤتمرات القمة، ووزراء الخارجية العرب وجميع مؤتمرات المنظمة.

٣- منظمة التربية والتعليم والثقافة (اليونسكو) بصفة عضو.

٤- منظمة الطفل العالمية (اليونيسيف) بصفة عضو.

المدرک الثاني- المجمع الفقهي الإسلامي، نشأته ونظامه الأساسي:

وفي التاسع والعشرين من جمادى الأولى، سنة ١٣٩٨هـ (١٩٧٨م)، أصدرت الأمانة العامة لرابطة العالم الإسلامي قرارها رقم (٧٩٨) الذي يوصي بتأسيس المجمع الفقهي الإسلامي، ويكون مقره في مكة المكرمة. وهو هيئة علمية ذات شخصية اعتبارية تابعة لرابطة العالم الإسلامي، وتضم مجموعة مختارة من العلماء والفقهاء والمحققين من مختلف أنحاء العالم الإسلامي، يتولون دراسة واقع الأمة الإسلامية، والمشكلات التي تواجهها، وإيجاد الحلول الصحيحة على أساس الكتاب والسنة وإجماع أهل العلم، وبقية المصادر المعتمدة في الفقه الإسلامي.

وبناء على هذه التوصية وُضع مشروع نظام لهذا المجمع، وعُرض على المجلس التأسيسي للرابطة في دورته التاسعة عشرة، وأقر هذا المشروع بعد تعديل جزئي^(١).

وكان الشيخ مصطفى الزرقاء -رحمه الله- هو الذي قدم اقتراحاً بإنشاء هذا المجمع، في مؤتمر الرابطة عام ١٣٨٤هـ (١٩٦٤م).

وبين صدور قرار التأسيس وإنشاء للمجمع، كان هناك مراحل وخطوات، لا داعي لذكرها^(٢).

(١) انظر: الفقه الإسلامي في عهد أبناء الملك عبد العزيز، ص ٤٠٦، إعداد الدكتور سليمان عبد الله أبا الخليل، ط ١، (١٤٢٠هـ، ٢٠٠٠م)، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في الرياض، وانظر أيضاً: بحث الدكتور جمال الدين محمود (الاجتهاد الجماعي في المملكة العربية السعودية)، من أبحاث ندوة الإمارات ج ١ ص ٢٠٤. ط ١، جامعة الإمارات في العين (١٤١٧هـ، ١٩٩٦م). وموقع رابطة العالم الإسلامي على الشبكة العالمية.

(٢) انظرها في كلمة الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي، في التقديم للكتاب الذي ضم قرارات الدورات الثانية الأولى للمجمع، الصادر عن الأمانة العامة في سنة (١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م).

المدرک الثالث - أهم مواد نظام المجمع الفقهي الإسلامي^(١):

المادة الأولى: تُنشأ في رابطة العالم الإسلامي دائرة تُسمّى (المجمع الفقهي الإسلامي).

المادة الثانية: أغراض المجمع ووسائله.

(أ) الأغراض:

١- إحياء التراث الفقهي ونشره.

٢- إبراز تفوق الفقه الإسلامي على جميع القوانين الوضعية المنتشرة في العالم.

٣- دراسة جميع ما يواجهه العالم الإسلامي من مسائل مستجدة، وبيان حكم الشريعة الإسلامية فيها على هدي الكتاب والسنة والإجماع والقياس.

(ب) الوسائل:

١- وضع معجم للكلمات الفقهية يوضح معناها لغة واصطلاحاً.

٢- الدراسة العلمية لجميع الآثار الفقهية الحديثة.

٣- نشر التراث الفقهي.

٤- العمل على تشجيع البحث العلمي الفقهي.

٥- إصدار مجلة باسم (مجلة المجمع الفقهي).

٦- اتخاذ غير ذلك من الوسائل المحققة لأغراض المجمع.

المادة الثالثة: (هيئات المجمع): ١- مجلس المجمع. ٢- إدارة المجمع.

المادة الخامسة: يشترط في عضو المجمع أن تتوافر فيه الصفات الآتية:

١ - أن يكون مشهوداً له بالتقوى والصلاح.

٢ - اطلاع واسع وعميق على العلوم الإسلامية، وواقع العالم الإسلامي.

٣ - تمكن في اللغة العربية وعلومها وآدابها.

المادة السادسة: ينتخب المجلس التأسيسي للرابطة أعضاء المجمع المرشحين للعضوية،

ويتم الترشيح بتزكية اثنين من أعضاء المجلس.

(١) الفقه الإسلامي في عهد أبناء الملك عبد العزيز، ص ٤٠٨ و ص ٤١١. وانظر أيضاً أبحاث ندوة الإمارات ج ١ ص ٤٠٣، من بحث الدكتور جمال الدين محمود.

المادة السابعة: يجتمع مجلس المجمع في مكة المكرمة بناء على دعوة من الرئيس أو نائبه، ويحدد مع الدعوة موعد الاجتماع، ومدته، وجدول الأعمال.

المادة الثامنة: لا تكون جلسات المجمع قانونية إلا إذا حضرها أكثر من نصف الأعضاء، وتتخذ قراراته بأغلبية الأعضاء الحاضرين، وإذا تساوت الأصوات رجح جانب الرئيس.

المادة الثانية عشرة: (في سقوط العضوية)
(أ) تسقط عضوية المجمع في الحالات الآتية:

- ١- إذا صدر ضد العضو حكم ماس بالشرف والأمانة.
- ٢- إذا تغيب ثلاث دورات متتالية دون عذر مقبول.
- ٣- إذا عجز عن مباشرة أعماله لمرض أو لظروف أخرى.
- ٤- بقبول استقالته.

(ب) تسقط العضوية بقرار يصدره المجلس التأسيسي بأكثرية أعضائه المطلقة.
وبحسب المادة الرابعة عشرة: توزع أعمال المجمع إلى ست لجان، وهي:

- ١- لجنة المصطلحات الفقهية.
- ٢- لجنة التراث الفقهي.
- ٣- لجنة البحث العلمي.
- ٤- لجنة الصياغة.
- ٥- لجنة الدراسات المعاصرة.
- ٦- لجنة المكافآت.

المدرک الرابع - النماذج المختارة من قراراته:

أسجل هنا عناوينها، وأذكر مواضعها في الباب الرابع، الخاص بثمرات الاجتهاد الجماعي^(١).

- ١- قرار في حكم البهائية والانتماء إليها. [ب، ٤، ف، ١، ث، ١، مط، ٢]

(١) بيان المختصرات: ب = باب، ف = فصل، ث = مبحث، مط = مطلب.

- ٢- = بشأن ذبح الحيوان المأكول بواسطة الصعق الكهربائي. [ب، ٤، ف، ١، ث، ٢، مط ٢]
- ٣- = في حكم تزوج الكافر بالمسلمة وتزوج المسلم بالكافرة. [ب، ٤، ف، ١، ث، ٣، مط ٢]
- ٤- = بشأن التأمين بأنواعه المختلفة. [ب، ٤، ف، ١، ث، ٤، مط ٢]
- ٥- = = زراعة الأعضاء. [ب، ٤، ف، ١، ث، ٥، مط ١]
- ٦- = = مناشدة حكام الدول العربية والإسلامية بتطبيق الشريعة الإسلامية. [ب، ٤، ف، ١، ث، ٦]
- ٧- = = الملاكمة والمصارعة الحرة ومصارعة الثيران. [ب، ٤، ف، ١، ث، ٧، مط ٢].
- وفيما يأتي جدول بجميع دورات هذا المجمع، التي عقدت حتى الآن؛ أذكر فيه تواريخ انعقادها، كما وردت، وأهم الموضوعات -أو كلها إذا كانت قليلة- في كل منها:

الدورة	تاريخ الانعقاد	أهم الموضوعات
الأولى	١٠-١٧ شعبان ١٣٩٨هـ	حكم الماسونية، والشيوعية، والقاديانية، والبهائية والانتماء إليها، التأمين ومخالفة الشيخ الزرقاء للقرار.
الثانية	٢٦/٤ - ٤/٥ / ١٣٩٩هـ	حول الوجودية، مناشدة الحكام بتطبيق الشريعة.
الثالثة	٢٣-٣٠/٤ - ١٤٠٠هـ	تحديد النسل. (موضوع وحيد في هذه الدورة)
الرابعة	٧-١٧/٤ / ١٤٠١هـ	العمل بالرؤية في إثبات الأهلة، حكم زواج المسلمين بالكفار، بيان توحيد الأهلة من عدمه.
الخامسة	٨-١٦/٤ - ١٤٠٢هـ	التلقيح الصناعي وأطفال الأنابيب، العملة الورقية، الخطبة بغير العربية، الظروف الطارئة وتأثيرها في الحقوق.
السادسة	٩-١٦/٤ - ١٤٠٣هـ	توزيع المصاحف في غرف الفنادق، حظر

حضور الأعياد غير الإسلامية.		
البورصة، حكم تغيير رسم المصحف العثماني، رسم الأرقام العربية، تفشي عادة الدوطة في الهند.	١١-١٦/٤-١٤٠٤هـ	السابعة
زراعة الأعضاء، الاجتهاد، جمع و توزيع الزكاة في باكستان، دفن المسلمين في صندوق خشبي.	٢٨/٤-٧/٥-١٤٠٥هـ	الثامنة
حكم الأذان عن طريق الكاسيت، برمجة القرآن في الكمبيوتر، حقوق التأليف، الاستفادة من أموال الزكاة لبناء المدارس والمستشفيات في البلدان الأوربية.	١٢-١٩/٧-١٤٠٦هـ	التاسعة
تشريح جثث الموتى، رفع أجهزة الإنعاش من جسم الإنسان، الملاكمة والمصارعة ومصارعة الثيران، حكم الذبيحة المصعوقة بالكهرباء، الخلاف الفقهي بين المذاهب.	٢٤-٢٨ صفر ١٤٠٨هـ ١٧-٢١/ أكتوبر ١٩٨٧م	العاشرة
زكاة أجور العقار، حكم نقل الدم وهل يأخذ حكم الرضاع، حكم التطهر بمياه المجاري بعد تنقيتها، تحويل الذكر إلى أنثى، أحكام تتعلق بالمصارف.	١٣-٢٠ رجب ١٤٠٩هـ ١٩-٢٦/ فبراير ١٩٨٩م	الحادية عشرة
التلقيح الصناعي بين الزوجين، إسقاط الجنين المشوّه.	١٥-٢٢/ رجب- ١٤١٠هـ ١٠-١٧/ فبراير ١٩٩٠	الثانية عشرة
المواعدة بيع العملات، المشيمة، صناعة مجسم للكعبة.	بدأت ٥ شعبان ١٤١٢هـ ٨ / ٢ / ١٩٩٢م	الثالثة عشرة

الرابعة عشرة	بدأت ٢٠ شعبان ١٤١٥ هـ ٢١ / ١ / ١٩٩٥ م	كشف العورة أثناء العلاج، اليانصيب، مسؤولية المضارب، تحديد ربح رب المال في شركة المضاربة، حكم شراء أسهم الشركات والمصارف إذا كان في بعض معاملاتها ربا، حكم المسعى بعد التوسعة.
الخامسة عشرة	بدأت ١١ رجب ١٤١٩ هـ ٣١ / ١٠ / ١٩٩٨ م	الهندسة الوراثية، البصمة الوراثية، بيع الدين، بيع التورق، استثمار أموال الزكاة.
السادسة عشرة	٢١-٢٦ شوال ١٤٢٢ هـ	التنضيض الحكمي، الأدوية المشتملة على كحول ومخدرات، البصمة الوراثية والتشخيص الجيني، مشاركة المسلم في الانتخابات مع غير المسلمين، حماية الحسابات الاستثمارية في المصارف الإسلامية.
السابعة عشرة	١٩-٢٣ / ١٠ / ١٤٢٤ هـ ١٣-١٧ / ١٢ / ٢٠٠٣ م	وسائل معالجة الفكر المنحرف، التورق كما تجر به بعض المصارف، حكم استعمال الدواء المشتمل على شيء نجس العين ... ، موضوع أمراض الدم الوراثية، بشأن كتاب الهير وغليفية تفسر القرآن الكريم.

المطلب الثالث: مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي

المدرک الأول- التعریف بمنظمة المؤتمر الإسلامي^(١):

«هي منظمة دولية- تضم في عضويتها ستاً وخمسين دولةً حالياً- تحشد مواردها وتوحد جهودها وتتحدث بصوت واحد للدفاع عن مصالحها وتأمين رقي ورفاهية شعوبها وكل المسلمين في العالم».

تأسست المنظمة في رجب / ١٣٨٩ هـ (سبتمبر- أيلول ١٩٦٩ م) خلال المؤتمر الأول لقادة العالم الإسلامي، الذي عقد في العاصمة المغربية (الرباط) على إثر الحريق الإجرامي الذي تعرض له المسجد الأقصى المبارك، في / ٢١ / ٨ / ١٩٦٩ م، على يد عناصر صهيونية، في مدينة القدس المحتلة.

وفي المُحَرَّم / ١٣٩٢ هـ (فبراير- شباط / ١٩٧٢ م) أقرت الدورة الثالثة للمؤتمر الإسلامي لوزراء الخارجية، ميثاق منظمة المؤتمر الإسلامي، الذي جعل في طليعة أهدافه تعزيز التضامن بين الدول الإسلامية، في المجالات السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية.

ومقرها الحالي المؤقت مدينة (جُدّة)، إلى أن تتحرر مدينة القدس الشريف، بإذن الله.

المدرک الثاني- مجمع الفقه الإسلامي، نشأته ونظامه الأساسي:

في الدورة الثالثة للقمّة الإسلامية (دورة فلسطين والقدس)^(٢)، دعا الملك خالد بن عبد العزيز، ملك المملكة العربية السعودية يومها، في خطابه الموجه إلى الأعضاء المؤتمرين، إلى إنشاء مجمع عالمي للفقه الإسلامي، يضم فقهاء وعلماء ومفكري العالم الإسلامي، بغية الوصول إلى الإجابة الإسلامية الأصيلة لكل سؤال تُقدّمه الحياة المعاصرة^(٣).

وبناء على هذه الدعوة، ولا اعتبارات وظروف أخرى، جاء قرار القمة رقم [٨ / ٣]-

ث (ق، أ)، الذي ينص على:

(١) المصدر: موقع المنظمة على شبكة الإنترنت، المنظمة بإيجاز. www.oic-oci.org

(٢) المنعقدة في مكة المكرمة في الفترة ما بين ١٩-٢٢ ربيع ١ / ١٤٠١ هـ، الموافق ٢٥-٢٨ / ١ / ١٩٨١.

(٣) انظر: الفقه الإسلامي في عهد أبناء الملك عبد العزيز، أبو الخليل، ص ٤١٧-٤١٨، الاجتهاد الجماعي ودور المجمع الفقهي في تطبيقه، د: شعبان إسماعيل، ص ١٨٩-١٩٠.

١- إنشاء مجمع يُسمّى (مجمع الفقه الإسلامي)، يكون أعضاؤه من الفقهاء والعلماء والمفكرين في شتى مجالات المعرفة، من فقهية وثقافية وعلمية واقتصادية، من أنحاء العالم الإسلامي، لدراسة مشكلات الحياة المعاصرة، والاجتهاد فيها اجتهاداً أصيلاً فاعلاً، بهدف تقديم الحلول النابعة من التراث الإسلامي والمنفتحة على تطور الفكر الإسلامي لتلك المشكلات.

٢- تكليف الأمين العام للمنظمة، بالتشاور مع رابطة العالم الإسلامي، لاتخاذ اللازم نحو وضع النظام الأساسي لهذا المجمع، وتقديمه لمؤتمر وزراء الخارجية الإسلامي القادم لدراسته، واتخاذ الإجراءات اللازمة نحو إقراره^(١).

ثم جاء المؤتمر الثالث عشر لوزراء الخارجية (المنعقد في النيجر في الفترة: ٣-٧/ ذي القعدة / ١٤٠٢ هـ، الموافق: ٢٢-٢٦ / ٨ / ١٩٨٢ م).

فصادق على الصيغة النهائية لمشروع النظام الأساسي للمجمع، الذي أعدته الأمانة العامة لمنظمة المؤتمر الإسلامي، وأكد على تكليف الأمانة بالتنسيق والتعاون مع الدولة المقر (المملكة العربية السعودية)، من أجل عقد المؤتمر التأسيسي العام^(٢).

وهذه أهم مواد النظام الأساسي لمجمع الفقه الإسلامي^(٣) - مما يخص بحثنا هنا- التي أقرها المؤتمر التأسيسي، في عام ١٩٨٣ م:

الباب الأول- المبادئ العامة:

- المادة الأولى: يُنشأ مجمع يسمى (مجمع الفقه الإسلامي)، ويشار إليه في هذا النظام بلفظ (المجمع)، وله شخصيته المعنوية داخل إطار منظمة المؤتمر الإسلامي.

- المادة الثانية: مدينة (جُدَّة) بالمملكة العربية السعودية هي المقر الأساسي للمجمع، وله أن ينشئ فروعاً في البلاد الإسلامية، كما له أن ينشئ مكاتب في أي بلد يراه.

الباب الثاني- الأهداف:

- المادة الرابعة: يعمل المجمع على:

(١) المصدران السابقان، ومجلة المجمع - العدد الأول ١٤٠٧ هـ، ص ١٧-١٨.

(٢) الفقه الإسلامي في عهد أبناء الملك عبد العزيز، ص ٤١٩ - ٤٢٠. (بتصرف واختصار).

(٣) مجلة المجمع، العدد الأول، ص ٥٩-٦٦.

١- تحقيق الوحدة الإسلامية نظرياً وعملياً عن طريق السلوك الإنساني ذاتياً واجتماعياً ودولياً، وفقاً لأحكام الشريعة الإسلامية.

٢- شدّ الأمة الإسلامية لعقيدها ودراسة مشكلات الحياة المعاصرة والاجتهاد فيها اجتهاداً أصيلاً لتقديم الحلول النابعة من الشريعة الإسلامية.

الباب الثالث - الوسائل:

- المادة الخامسة: يسعى المجمع لتحقيق أهدافه بكل الوسائل الممكنة، ومنها ما يأتي:

١- وضع معجم للمصطلحات الفقهية، ييسر على المسلمين إدراك معناها.
٢- كتابة الفقه الإسلامي بالطريقة التي تسهل على الدارس والناظر أخذ ما يحتاجه، وذلك بوضع موسوعة فقهية شاملة.

٣- التعاون والتنسيق مع المجمع واللجان والمؤسسات الفقهية القائمة في العالم الإسلامي.
٤- تقنين الفقه الإسلامي عن طريق لجان متخصصة.

٥- تشجيع البحث الفقهي في نطاق الجامعات وغيرها من المؤسسات العلمية حول تحديات العصر وقضاياها الطارئة

٦- إقامة مراكز بحوث للدراسات الإسلامية في بعض أنحاء العالم تخدم أهداف المجمع.

٧- نشر بحوث المجمع بشتى الوسائل المتاحة على أوسع نطاق.

٨- العمل على إحياء التراث الفقهي الإسلامي والعناية بأصول الفقه وكتب الخلاف.

الباب الرابع - العضوية:

- المادة السادسة: يكون أعضاء المجمع من الفقهاء والعلماء والمفكرين في شتى مجالات المعرفة الإسلامية.

- المادة السابعة:

١- يكون لكل دولة من دول منظمة المؤتمر الإسلامي عضو عامل في المجمع، ويتم تعيينه من قبل دولته.

٢- يجوز ضم أكثر من عضو عامل من الدولة الواحدة بقرار من مجلس المجمع.

٣- للمجمع أن يضم (بقرار) إلى عضويته من تنطبق عليهم العضوية من علماء وفقهاء المسلمين والجاليات الإسلامية في الدول غير الإسلامية، ومن المنظمات الإسلامية التي تخدم أهداف المجمع نفسها... إلخ.

- المادة التاسعة: يشترط في عضو المجمع ما يأتي:

- ١- الالتزام بالدين الإسلامي عقيدة وسلوكاً.
 - ٢- سعة الاطلاع وعمقه في العلوم الإسلامية عامة، والشريعة منها بوجه خاص، فضلاً عن معرفته بواقع العالم الإسلامي.
 - ٣- ألا يكون قد صدر ضده حكم مُحَلٌّ بالشرف أو الأمانة.
 - ٤- أن يكون العضو العامل متمكناً من اللغة العربية.
- المادة العاشرة: يتم إسقاط العضوية بقرار يصدره مجلس المجمع بثلاثي أعضائه العاملين في الحالات الآتية:

- ١- إذا فقد العضو واحداً أو أكثر من شروط العضوية السابقة.
- ٢- التغيب عن اجتماعات المجمع دورتين متتاليتين دون عذر.
- ٣- الاستقالة.
- ٤- اتفاق ربع أعضاء المجمع على عدم أهليته للعضوية كتابة.

الباب الخامس - تنظيم المجمع:

- المادة الحادية عشرة: ينتظم أعضاء المجمع فيما يأتي:

- ١- مجلس المجمع. ٢- شُعَب المجمع المتخصصة. ٣- هيئة المكتب. ٤- أمانة المجمع.
- المادة الثانية عشرة - مجلس المجمع:
- ١- يتكون مجلس المجمع من جميع الأعضاء العاملين.
 - ٢- يجتمع المجلس في دورة سنوية بناء على دعوة موجهة مكتوبة من قبل أمانة المجلس.
 - ٣- للمجلس أن يعقد دورات استثنائية عند الضرورة بناء على طلب ثلث الأعضاء أو بناء على قرار إجماعي من أعضاء هيئة مكتب المجلس.
- المادة الثالثة عشرة: تكون اجتماعات المجلس قانونية بحضور ثلثي الأعضاء.
- تصدر قرارات المجلس وتوصياته بالإجماع أو بأغلبية الأعضاء الحاضرين.

- وفي المادة السادسة عشرة: بيان لشعب المجمع المتخصصة، وهي خمس:
١- شعبة التخطيط. ٢- شعبة الدراسة والبحث. ٣- شعبة الإفتاء. ٤- شعبة التقريب بين المذاهب. ٥- شعبة الترجمة والنشر.

واشتراك الأعضاء في هذه الشعب يكون بحسب التخصص والاختيار الشخصي. وللعضو أن يشترك في أكثر من شعبة بشرط ألا تزيد عن ثلاثة، ويحق له الانتقال من شعبة إلى أخرى بعد إخطار هيئة مكتب المجلس.

المدرک الثالث- النماذج المختارة من قراراته:

أكتفي هنا بذكر عناوينها، وتسجيل مواضعها من الباب الرابع، حيث توجد نصوصها، لتكون بجوار مثيلاتها من قرارات المجامع الأخرى^(١).

١- قرار بشأن القاديانية. [ب، ٤، ف، ١، ث، ١، مط، ٣]

٢- قرار بشأن الإحرام للقادم للحج والعمرة بالطائرة والباخرة. [ب، ٤، ف، ١، ث، ٢، مط، ٣]

٣- قرار في موضوع استثمار الوقف. [ب، ٤، ف، ١، ث، ٣، مط، ٣]

٤- قرار بشأن بدل الخلو. [ب، ٤، ف، ١، ث، ٤، مط، ٣]

٥- قرار بشأن أطفال الأنابيب. [ب، ٤، ف، ١، ث، ٥، مط، ٢]

٦- قرار بشأن حقوق الإنسان والعنف الدولي. [ب، ٤، ف، ١، ث، ٦، مط، ٣]

٧- قرار بشأن الإعلان الإسلامي لدور المرأة في تنمية المجتمع المسلم.

[ب، ٤، ف، ١، ث، ٧، مط، ٣]

وفيا يأتي جدول بجميع دورات هذا المجمع، التي عُقدت حتى الآن، أذكر فيه تواريخها وأماكن انعقادها، وأهم الموضوعات -أو كلها إذا كانت قليلة- في كلٍّ منها:

(١) بيان المختصرات: ب = باب، ف = فصل، ث = مبحث، مط = مطلب.

الدورة	التاريخ والمكان	أهم الموضوعات
الأولى	٢٦-٢٩ صفر ١٤٠٥ هـ	أمور تنظيمية.
الثانية	١٠-١٦ / ٤-١٤٠٦ هـ جدة	زكاة الديون والعقارات، التأمين وحكم التعامل المصرفي بالفوائد، القاديانية.
الثالثة	١١-١٦ صفر- ١٤٠٧ هـ عمّان	أطفال الأنابيب، أجهزة الإنعاش، بدايات الشهور القمرية، سندات المقارضة والتنمية، الزكاة.
الرابعة	١٨-٢٣ / ٦-١٤٠٨ هـ جدة	نقل الأعضاء، نزع الملكية، بدل الخلو، بيع الاسم التجاري، التأجير المنتهي بالتمليك، تيسير الفقه، البهائية.
الخامسة	١-٦ / ٥-١٤٠٩ هـ الكويت	تنظيم النسل، الإيجار المنتهي بالتمليك، تغير قيمة العملة، الحقوق المعنوية، العرف.
السادسة	١٧-٢٣ شعبان ١٤١٠ هـ جدة	التمويل العقاري، البيع بالتقسيط، القبض، زراعة خلايا المخ والأعضاء التناسلية وعضو استؤصل في حدّ.
السابعة	٧-١٢ ذي القعدة ١٤١٢ هـ - جدة	الأسواق المالية، البيع بالتقسيط، عقد الاستصناع، بيع الوفاء، العلاج الطبي، الغزو الفكري.
الثامنة	١-٧ المحرم ١٤١٤ هـ بروناي	بيع العربون، عقد المزايدة، بطاقات الائتمان، حوادث السير، أخلاقيات الطبيب، مداواة الرجل للمرأة، الإيدز.
التاسعة	١-٦ ذي القعدة ١٤١٥ هـ أبو ظبي	تجارة الذهب، المناقصات، الودائع المصرفية، قضايا العملة، سد الذرائع، السّلم وتطبيقاته المعاصرة.

العاشرة	٢٣-٢٨ صفر ١٤١٨ هـ جدة	المفطّرات في مجال التداوي، دور المرأة المسلمة في مجال التداوي.
الحادية عشرة	٢٥-٣٠ رجب ١٤١٩ هـ البحرين	العلمانية، الحداثة الشاملة، بيع الدين وسندات القرض وبدائلها، الاتجار في العملات، عقد الصيانة.
الثانية عشرة	٢٥/٦-١/٧-١٤٢١ هـ ٢٣-٢٨ ديسمبر ٢٠٠٠ م الرياض	عقود التوريد والمناقصات، بطاقات الائتمان غير المغطاة، التضخم وقيمة العملة، الشرط الجزائي، حقوق الأطفال والمسنين، دور المرأة في تنمية المجتمع، ترجمة القرآن الكريم.
الثالثة عشرة	٧-١٢ شوال ١٤٢٢ هـ ٢٢-٢٧ ديسمبر ٢٠٠١ م الكويت	زكاة الزراعة، زكاة الأسهم، القراض أو المضاربة المشتركة (حسابات الاستثمار)، استثمار الأوقاف ومواردها، المشاركة المتناقصة في ضوء العقود المستجدة.
الرابعة عشرة	٨-١٣ ذو القعدة ١٤٢٣ هـ ١١-١٦ يناير ٢٠٠٣ م قطر	بطاقات المسابقات، عقد المقاوله والتعمير، الشركة القابضة، المتأخرات في المؤسسات المالية الإسلامية، عقود الإذعان.
الخامسة عشرة	١٥-٢٠ محرم ١٤٢٥ هـ ٦-١١ مارس ٢٠٠٤ م مسقط	ضمان الطبيب، المصالح المرسلة، الاستثمار في الوقف وفي غلاته وريعه، صكوك الإجارة، المشاركة المتناقصة وضوابطها، إسلامية مناهج التعليم.

المطلب الرابع: مجمع الفقه الإسلامي - الهند

المدرک الأول - نشأته وتأسيسه:

هنا أسجل الكلمة الموجزة القيمة لأمين عام المجمع السابق ومؤسسه، القاضي مجاهد الإسلام القاسمي - رحمه الله - التي كتبها في تمهيد كتاب (قضايا معاصرة في الندوات الفقهية، قرارات وتوجيهات) الذي أصدره المجمع (١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م)^(١). وقد بين في كلمته بواعث ودواعي إنشاء هذا المجمع، فقال:

«إن مسيرة الحياة الإنسانية غير متوقفة ولو للحظة قليلة، وكلّ عشية وضحاها تقدم عجلة الحياة إلى التنقل من القديم إلى الحديث، ومن الحسن إلى الأحسن، تذليلاً لصعوباتها وتكشيفاً لمكوناتها وتوفيراً لمرافقها. فالحياة الإنسانية وشأنها كما ذكر لا ينتظمها قانون ولا يساير ركبها فقه، مالم يتزود بقابليات استجابة اقتضاءاتها وتقديم توجيهاتها إلى صغيرها وكبيرها، وشموليتها لثوابتها ومستجداتها، وتلك هي خصيصة الفقه الإسلامي التي تؤهله للخلود ما دامت السموات والأرض، فقد تمتع الفقه الإسلامي بأصول وقواعد فقهية استنبطها الفقهاء من كتاب الله تعالى وسنة رسوله - صلى الله عليه وسلم - يمكن في ضوئها استنباط الأحكام الشرعية وتطبيقها على مستجدات كل عصر ووقائع كل مكان، ويقوم هذا الواجب على كواهل العلماء المسلمين في كل العصور.

وتطبيق الحكم الشرعي على قضية تسبقه دراسة شتى أبعادها مراعاة لظروف عصرها واعتبارات أخرى تحقيقاً لهدف الشريعة منه، الأمر الذي يجعل ذلك في غاية الأهمية والخطورة، ويوجب الكفاءات الفائقة والشروط المتوافرة فيمن يقوم بتطبيق الحكم الشرعي، كان من السهل توافرها في شخصيات منفردة في غابر الأزمان، ونجبرنا التاريخ عن أفراد فذة، ذوي الأيدي الطويلة في كتاب الله تعالى وأحاديث رسوله - صلى الله عليه وسلم - وأقوال الفقهاء الجماعية، عارفين بطرق الاستنباط وضوابط القياس، مطلعين على أهداف الشريعة ومصالح التشريع الإسلامي، إلى جانب معرفة أحوال العصر واقتضاءات

(١) وهو يضم قرارات وتوصيات الندوات الفقهية الثلاث عشرة، التي عقدت من بداية عام ١٩٨٩ م، وحتى ١٦ / ٤

الزمان، عاجلوا بانفرادهم مشكلات عصرهم وقدموا حلولها التي كان موضع قبول عام بين جماهير المسلمين.

ومنذ آونة الانفجار العلمي ومواصلة تطوراته وتكدس اكتشافاته تراكمت قضايا وتزاحمت مشكلات، كأن العالم ظهر في ثوب جديد، تغيرت العادات وتبدلت الأعراف، وانكشفت مخترعات، وتجددت العقود ووجدت التقدمات في مجالات الاجتماع والاقتصاد والطب والسياسة والتجارة وما إلى ذلك، واشتدت الحاجة إلى معالجة القضايا وتقديم الأحكام الشرعية لكل ما يستجد، هذا في جانب، وفي جانب آخر بدأت المعلومات تتجمع والعلوم تتشعب وفروعها تتفاوت، وأصبح من الصعب لفرد واحد أن يبرع في جميع أقسام العلوم اللازم معرفتها لعملية الاجتهاد، وتنازل فتواه الانفرادية قبولاً عاماً بين المسلمين.

وعند ذلك ألحت الحاجة إلى تأسيس منهجية التفكير الجماعي لمناقشة القضايا والتوصل إلى حكمها الشرعي في ضوء الأصول والقواعد الشرعية، باجتماع وتعاون العلماء والفقهاء والخبراء والإخصائيين في علوم ومعارف العصر.

وهذه الحاجة تمثل سداً لها في إنشاء "مجمع الفقه الإسلامي - الهند" في نهاية سنة ١٩٨٨م، بانتخاب الأعضاء له من كبار العلماء والفقهاء البارزين مع الإخصائيين والكوادر في الطب الحديث وعلوم الاجتماع والقانون وعلم النفس والاقتصاد، بغية تحقيق الأهداف المنشودة والمقررة له، وإن مجمع الفقه الإسلامي / الهند، يُعَدُّ سيره على درب مسيرته بكل جد واهتمام بالغين^(١).

المدرک الثاني - أهداف المجمع^(٢):

يهدف مجمع الفقه الإسلامي (الهند) منذ نشأته إلى تحقيق ما يأتي:

١ - التوصل إلى حلول المشكلات الناجمة عن التغيرات الاقتصادية والسياسية والصناعية، وبحكم التطورات الحديثة لهذه الآونة، وفق الأطر الإسلامية وفي ضوء الكتاب والسنة وآراء الصحابة وأقوال علماء السلف.

(١) قضايا معاصرة في الندوات الفقهية، ص ٩-١٠، نشر مجمع الفقه الإسلامي - الهند / ١٤٢٠هـ - ٢٠٠١م.

(٢) المصدر السابق ص ١١-١٢.

- ٢- البحث عن الحلول لمستجدات العصر الحديث، ولما دعت تغيرات الظروف إلى استئناف البحث والدراسة فيه من القضايا القديمة، في ضوء أصول الفقه الإسلامي عن طريق التحقيق الجماعي.
- ٣- إجراء الدراسة لمصادر الفقه الإسلامي وقواعده وكتباته والنظريات الفقهية شرحاً وتأويلاً وتطبيقاً في العصر الراهن.
- ٤- عرض الفقه الإسلامي وشرحه في أسلوب عصري.
- ٥- الدراسة والتحقيق للموضوعات الفقهية في ضوء المقتضيات العصرية.
- ٦- الحصول على الفتاوى والآراء للعلماء المحققين والمؤسسات الدينية الموقوفة في القضايا المستجدة ثم نشرها بين عامة المسلمين.
- ٧- إيجاد الروابط مع جميع المؤسسات الفقهية والتحقيقية الأخرى في داخل الهند وخارجها، وتبادل المعلومات عن الإنجازات العلمية.
- ٨- إعداد الفهارس لشتى الموضوعات الفقهية.
- ٩- انتخاب الفتاوى الصادرة من العلماء والمؤسسات الموثوقة المطبوعة منها وغير المطبوعة والتي هي بمثابة تراث فقهي وعلمي، وتهذيبها وعرضها في أسلوب عصري، حفاظاً للتراث وتعميقاً للفائدة إلى الأجيال القادمة.
- ١٠- إشعار الناس بالمشكلات الناجمة في مجالات الاقتصاد والاجتماع والطب وأعراف البلدان المختلفة والبيئة والعمران في الهند وخارجها، وبتائج الدراسات والتحقيقات التي تتم حولها.
- ١١- استعراض الأحكام الصادرة من محكمات الهند وخارجها حول تشريع وتطبيق القوانين الإسلامية، ونشر نتائجها.
- ١٢- استعراض ما يثار من الشبهات ويورد من الإشكالات حول قوانين الإسلام من جانب المستشرقين والآخرين، وتقديم الرؤى الصحيحة عنها.
- ١٣- إعداد الكتب على الأسئلة الجديدة والتحديات المواجهة للإسلام في أسلوب يوافق العصر.

١٤- تشجيع العلماء الشباب المتفوقين وتربيتهم للدراسة والتحقيق والتعاون والترابط بين العلماء بربطهم بمركز تحقيقي واحد.

١٥- بذل الاهتمام اللازم بتزويد متفوقي فضلاء المدارس الدينية بمبادئ ضرورية للعلوم العصرية، وأذكياء متخرجي الجامعات العصرية بمبادئ العلوم الفقهية والدينية.

المدرک الثالث - منهجية المجمع^(١):

«اتخذ المجمع منهجاً قوياً بخصوص توحيد صفوف العلماء، وجمعهم في صعيد واحد مع اختلاف المذاهب الفقهية والمكاتب الفكرية، واتجه المجمع منذ تأسيسه الاتجاه الإيجابي الجاد، حيث يوجّه قائمة الأسئلة والدعوة إلى جميع العلماء، دون أي تمييز وتفریق، ودون أي تعصب أو تحزب؛ لأن المجمع يؤمن بفكرة الوحدة المتكاملة للأمة الإسلامية، كما أنه يتصل بأساتذة الجامعات المصرية ورجال العلوم والخبراء للاستفادة العلمية، والمجمع يستوحي ويسترشد ويستهدي من الوحيين في جميع أموره».

المدرک الرابع - أهم أنشطة المجمع وإنجازاته^(٢):

إن مسيرة الاجتهاد الجماعي التي بدأها مجمع الفقه الإسلامي - الهند، في نهاية عام (١٩٨٨م) اجتازت عامها الثاني عشر في سنة (٢٠٠٠م)، مسفرة خلالها عن عطاءاتها المتعددة في مجالات عديدة.

فكانت الندوات الفقهية، التي تصدر عنها القرارات الجماعية في موضوعات شتى، تهم المسلمين بعامة ومسلمي شبه القارة الهندية بخاصة؛ من أهم أنشطته.

وقد استكمل المجمع عقد ثلاث عشرة ندوة، حتى نهاية عام (٢٠٠١م)، في مختلف أماكن بلاد الهند، تم فيها نقاش سبعة وثلاثين موضوعاً متعلقاً بالقضايا المختلفة، فيها أربع قضايا طبية، وست قضايا اجتماعية، وأربع عشرة قضية اقتصادية وتجارية، وقضيتان أصوليتان، وثمانية قضايا عبادية، وقضية واحدة عن التضامن الإسلامي. ويربو عدد البحوث المقدمة فيها على الألف.

وفيما يلي جدول بهذه الندوات:

(١) المصدر السابق، ص ١٥٦.

(٢) المصدر السابق: ص ١٥٦ - ١٦١.

النوعية	تاريخها	موضوعاتها
الأولى	١-٣ / أبريل ١٩٨٩م	زرع الأعضاء، تنظيم الأسرة، تحديد النسل، بدل الخُلوة.
الثانية	٨-١١ / ديسمبر ١٩٨٩م	أرباح البنوك، الربا التجاري، الأوراق النقدية.
الثالثة	٨-١١ / يونيو ١٩٩٠م	موديل (نموذج) البنك الإسلامي، المراجعة، بيع الحقوق.
الرابعة	٩-١٢ / أغسطس ١٩٩١م	تبادل الأوراق، التأمين، موديل البنك الإسلامي.
الخامسة	٣٠ / أكتوبر - ٢ / نوفمبر ١٩٩٢م	القضايا الجديدة عن الزكاة ومصارفها.
السادسة	٣١ / ديسمبر ١٩٩٣ - ٣ / يناير ١٩٩٤م	النظام الإسلامي في العُشر والخراج، الحكم عن الأراضي الهندية.
السابعة	٣٠ / ديسمبر ١٩٩٤ - ٢ / يناير ١٩٩٥م	الذبح الماكيني، رؤية الأهلّة، الضرورة والحاجة.
الثامنة	٢٢-٢٤ / أكتوبر ١٩٩٥م	الأخلاق الطبية، الاشتراط في النكاح، العرف والعادة.
التاسعة	١١-١٤ / أكتوبر ١٩٩٦م	تجارة الأسماك في المياه، البيع قبل القبض، الأسهم، أوقات السحر في رمضان لولاية راجستهان.
العاشر	٢٤-٢٧ / أكتوبر ١٩٩٧م	الوقف، البيع بالتقسيط، قضايا الحج و العمرة، الاستنساخ.
الحادية عشرة	١٦-١٩ / أبريل ١٩٩٩م	الولاية في النكاح، الكفاءة في النكاح، الأحاديث الضعيفة.

الثانية عشرة	١١-١٤ / فبراير ٢٠٠٠م	طلاق السكران، خلافات العلماء بالمنظور الشرعي، الانترنت.
الثالثة عشرة	١٣-١٦ / أبريل ٢٠٠١م	انقلاب الماهية، استثمار الزكاة، استخدام الانترنت، الزواج الإجباري، حكم الدوطة، حكم المسجد.

ومن أنشطة المجمع المهمة تبني ترجمة الموسوعة الفقهية الكويتية إلى اللغة الأردية، وقد تمت ترجمة خمس وثلاثين مجلدة منها تقريباً، حتى عام (٢٠٠١م).

ومن أنشطته المهمة أيضاً، مما يخص الجانب العلمي، تحقيق المخطوطات الفقهية، وقد أتم تحقيق كتابين للعلامة الحنفي برهان الدين المرغيناني، صاحب "الهداية في الفقه الحنفي"، وهما "التجنيس والمزيد" و"مختارات النوازل".

كما أنه اتخذ قسماً من أقسامه داراً للإفتاء الجماعي، تقوم به لجنة مكوّنة من رجال الإفتاء، للرد السريع على جميع الاستفتاءات الواردة إليه من داخل الهند وخارجها.

وقد قام المجمع بإصدارات علمية كثيرة، بلغت حتى عام (٢٠٠١م) واحداً وأربعين، من بينها مجلات فقهية إسلامية تحتوي على بحوث الندوات، وكتب عديدة مترجمة من العربية إلى الأردية، ومن الأردية إلى العربية، ومن الأردية إلى الإنجليزية، وبعض كتب الفتاوى وغيرها.

المدرک الخامس - النماذج المختارة من قراراته:

أكتفي هنا بتسجيل عناوين موضوعات القرارات المختارة، كما فعلت في سابقاتها، وأذكر مواضعها من الباب الرابع، لتكون قرارات المجامع والفتاوى الجماعية متجاوزة.

١- قرار بشأن انقلاب الماهية وأثره في حلّ وحرمة الشيء المنقلبة ماهيته.

[ب ٤، ف ١، ث ٢، مط ٤] (١)

٢- قرار بشأن حكم الدوطة. [ب ٤، ف ١، ث ٣، مط ٤]

٣- قرار بشأن التعاقد بالآلات الحديثة. [ب ٤، ف ١، ث ٤، مط ٤]

(١) بيان المختصرات: ب = باب، ف = فصل، ث = مبحث، مط = مطلب.

- ٤- قرار بشأن مرض الإيدز. [ب، ٤، ف، ١، ث، ٥، مط ٣]
 ٥- قرار بشأن استخدام الإنترنت والأجهزة الحديثة للأهداف الدينية.
 [ب، ٤، ف، ١، ث، ٧، مط ٤]

المطلب الخامس: المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث

المدرک الأول- لمحة موجزة عن أحوال المسلمين في أوروبا، والغرب عموماً:

في النصف الأول من القرن العشرين المنصرم، كانت أعداد المسلمين في أوروبا وأمريكا قليلة جداً، وبدأت تزداد شيئاً فشيئاً في النصف الثاني منه، وذلك لأسباب كثيرة أهمها اثنان: طلب الأمن من بلادهم التي تقع فيها الحروب والفتن والاضطهاد، وطلب الرزق والعيش الرغيد.

ولكن انتشارهم في البلاد الغربية كان عشوائياً، فلم يكن لهم أصرة تربطهم، ولا منظمة تجمعهم، مما أدى إلى ذوبان كثير منهم في تلك المجتمعات المختلفة عنهم في عقائدها وعاداتها.

وسنة بعد سنة تزداد أعداد المسلمين في أوروبا -شرقيها غربيها- سواء أكانوا من المهاجرين إليها من شتى بلاد العالم الإسلامي، أم من السكان الأصليين، كما في ألبانيا والبوسنة والهرسك وكوسوفا، أم ممن أسلم من أهل تلك البلاد الأوروبية، وهم كثيرون والحمد لله. حتى بلغت أعدادهم في أواخر القرن المنصرم نحواً من خمسين مليوناً، كما في أرجح التقديرات.

وكذلك يوجد منهم في الأمريكتين أعداد لا بأس بها، قد تصل إلى عشرة ملايين. ولما ظهرت الصحوة الإسلامية في البلاد الإسلامية، وكانت أجلى ما تكون في الثلث الأخير من القرن الماضي، وإن كانت عواملها وبواعثها قد بدأت قبل ذلك بسنوات كثيرة^(١)، كان لا بد أن يظهر صداها في المسلمين على الجاليات الإسلامية؛ لأن عدداً كبيراً

(١) وقد تحدث وكتب عن هذه الصحوة كثير من علمائنا المعاصرين، أشهرهم الدكتور العلامة يوسف القرضاوي، رئيس المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث. ومن كتبه فيها: الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف. ٢- الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي والإسلامي. ٣- من أجل صحوة راشدة. ٤- الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم.

من الشباب المسلم المثقف الواعي، سافر مؤقتاً للدراسة، أو هاجر دائماً طلباً للأمن والرزق، إلى البلاد الأوروبية وخاصة الغربية منها، وكذلك إلى الولايات المتحدة الأمريكية وكندا، وحملوا معهم هموم عالمهم الإسلامي من آلام وآمال، إضافة إلى ما يفرضه عليهم العيش هناك من مشكلات جديدة لا عهد لهم بها، في التعليم والأحوال الشخصية والمطعم والملبس وغير ذلك.

فبدؤوا يلتقون ويفكرون في حلول مشكلاتهم، وفي إقامة شعائرهم العبادية والمطالبة بحقوقهم، فأنشؤوا كثيراً من المنظمات والمراكز الثقافية والجمعيات.

وفي ذلك كله يقول الدكتور القرضاوي^(١): «وأصبح في أوروبا الشرقية والغربية من أهل البلاد الأصليين، ومن المهاجرين نحو خمسين مليوناً، ولم يكن غريباً أن تدركهم الصحة التي أدركت إخوانهم داخل الوطن الإسلامي، وأنهم جزء من أمة القرآن، وأتباع محمد عليه الصلاة والسلام، وأثر ذلك بلا ريب في وعيهم وسلوكهم، طففوا يعودون إلى أممتهم ورسالتهم من جديد.

وبدأت العقول الذكية والقلوب النقية والعزائم الفتية تتجمع وتتساند، وتتفاهم وتتعاون، لبناء المؤسسات التي تحتاج إليها الجماعة المسلمة، والتي تحفظ عليها شخصيتها دون عزلة أو انغلاق.

ومن هنا أنشئت المساجد للعبادة، والمدارس للتعليم، والأندية للتوجيه والترفيه، وأقيمت المخيمات، وعقدت المؤتمرات، وتوالت الندوات والحلقات، وصدرت المجلات، ونشرت الكتب والمقالات، وألقيت الدروس والمحاضرات، وفُرِّغ الدعاة والمعلمون.

وفي السنوات الأخيرة فكر الإخوة الغيورون في استكمال المؤسسات التي لا تستغني عنها المجموعات الإسلامية في أي مكان.

فكان من ذلك: تأسيس (اتحاد المنظمات الإسلامية في أوروبا) الذي كان من ثمراته: إنشاء (الكلية الأوروبية للدراسات الإسلامية) في فرنسا. ومثلها يُنشأ الآن في بريطانيا..

(١) من كلمته في التقديم للمجموعتين الأولى والثانية من الفتاوى الصادرة عن المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، ط ١ دار النشر والتوزيع الإسلامية - مصر. القاهرة - ٢٠٠٢ م.

ومن ذلك إنشاء (المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث) الذي يضم عدداً من العلماء الذين يتصدرون للفتوى في المراكز الإسلامية المهمة في أوروبا، إلى جوار عدد من العلماء الذين يعيشون داخل الوطن الإسلامي، ولكنهم مهتمون بأمر إخوانهم في أوروبا، ويرددون عليهم، ويعرفون ظروفهم وأحوالهم.

مهمة هذا المجلس محاولة (توحيد الفتوى) في هذه الديار بقدر الإمكان، ومنع البلبلة والصراع الفكري حول هذه الأمور، ما وجد إلى ذلك سبيلاً. وذلك عن طريق التشاور والبحث المشترك، والاجتهاد الجماعي، الذي أصبح اليوم فريضة وضرورة^(١).
المدرک الثاني- التعريف بالمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، ونظام عمله^(١):
١- اسم المجلس وصفته ومقره:

«المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث: هيئة علمية إسلامية متخصصة مستقلة، يتكون من مجموعة من العلماء».

المقر الحالي للمجلس: مدينة (دبلن) عاصمة "الجمهورية الأيرلندية".

٢- اللقاء التأسيسي:

عقد اللقاء التأسيسي للمجلس في مدينة لندن في بريطانيا في الفترة: ٢١-٢٢ من ذي القعدة سنة ١٤١٧هـ، (الموافق ٢٩-٣٠ من مارس آذار سنة ١٩٩٧م) بحضور ما يزيد على خمسة عشر عالماً، وكان ذلك تلبية لدعوة من قبل (اتحاد المنظمات الإسلامية في أوروبا). وفي هذا اللقاء تم إقرار مُسودة الدستور لهذا المجلس (النظام الأساسي).

٣- أهدافه:

يتوخى المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث تحقيق الأهداف الآتية:

- أ- إيجاد التقارب بين علماء الساحة الأوروبية، والعمل على توحيد الآراء الفقهية فيما بينهم، حول القضايا الفقهية المهمة.
- ب- إصدار فتاوى جماعية تُسدُّ حاجة المسلمين في أوروبا وتحل مشكلاتهم وتنظم تفاعلهم مع المجتمعات الأوروبية، في ضوء أحكام الشريعة ومقاصدها.

(١) فتاوى المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، المجموعتان الأولى والثانية، ص ١١-١٥، دار النشر والتوزيع الإسلامية - القاهرة. من كلمة الشيخ حسين محمد حلاوة، الأمين العام للمجلس.

ج- إصدار البحوث والدراسات الشرعية، التي تعالج الأمور المستجدة على الساحة الأوروبية، بما يحقق مقاصد الشرع ومصالح الخلق.

د- ترشيد المسلمين في أوروبا عامة وشباب الصحوة الإسلامية خاصة، وذلك عن طريق نشر المفاهيم الإسلامية الأصيلة والفتاوى الشرعية القويمة.

٤ - وسائل تحقيق الأهداف:

يسعى المجلس لتحقيق أهدافه من خلال اعتماد الوسائل الآتية:

أ- تشكيل لجان من بين أعضاء المجلس ذات مهمة مؤقتة أو دائمة...

ب- الاعتماد على المراجع العلمية الموثوق بها، وخصوصاً التي تعتمد على الأدلة الصحيحة.

ج- الاستفادة من الفتاوى والبحوث الصادرة من المجامع الفقهية والمؤسسات العلمية الأخرى.

د- بذل المساعي الحثيثة لدى الجهات الرسمية في الدول الأوروبية للاعتراف بالمجلس رسمياً، والرجوع إليه لمعرفة أحكام الشريعة الإسلامية.

هـ- إقامة دورات شرعية لتأهيل العلماء والدعاة.

و- عقد ندوات لدراسة بعض الموضوعات الفقهية.

ز- إصدار نشرات وفتاوى دورية وغير دورية، ترجمة الفتاوى والبحوث والدراسات إلى اللغات الأوروبية.

ح- إصدار مجلة باسم المجلس فيها مختارات من الفتاوى والبحوث والدراسات التي يناقشها المجلس والتي تحقق أهدافه.

٥ - طريقة إصدار الفتاوى والقرارات:

تصدر الفتاوى والقرارات باسم المجلس في الدورات العادية أو الطارئة بإجماع الحاضرين إن أمكن، أو بأغليبيتهم المطلقة، ويحق للمخالف من الأعضاء إثبات مخالفته، حسب الأصول المعمول بها في المجامع الفقهية.

٦- العضوية:

نص دستور المجلس على أنه يجب أن تجتمع في العضو الشروط الآتية:

أ- أن يكون حاصلاً على مؤهل شرعي جامعي، أو ممن لزم مجالس العلماء وتخرج على أيديهم، وله معرفة باللغة العربية.

ب- أن يكون معروفاً بحسن السيرة والالتزام بأحكام الإسلام وآدابه.

ج- أن يكون مقيماً على الساحة الأوروبية.

د- أن يكون جامعاً بين فقه الشرع ومعرفة الواقع.

هـ- أن توافق عليه الأكثرية المطلقة للأعضاء.

٧- اللقاء الدوري للمجلس:

ينصُّ (النظام الأساسي) للمجلس على اجتماع دوري سنوي تعقده هيئته العامة، تتم فيه مناقشة الأبحاث المقدمة إليه في الموضوعات المختلفة، التي تمس إليها حاجة الجالية المسلمة في أوروبا، مع تولي الإجابة عما يرد عليه من استفتاءات تتطلب الجواب الجماعي.

ويجيز (النظام الأساسي) للمجلس الاستعانة بأهل الخبرة، ودعوتهم لحضور دورة الانعقاد التي يُعرض فيها ما يتعلق باختصاصاتهم، من غير أن يكون لهم حقوق التصويت. ومنذ التأسيس إلى تاريخ إعداد هذا التعريف، عقد المجلس ثلاث عشرة دورة^(١)، وفيما يأتي جدول يلخصها زماناً ومكاناً وموضوعات:

الدورة	مكان الانعقاد	تاريخ الانعقاد	أهم الموضوعات
الأولى	مدينة (سرايفو) البوسنة والهرسك	٢٤- ٢٦/ربيع ١٤١٨هـ ٢٨-٣٠/٨/١٩٩٧م	كانت قراراته تنظيمية، وقد سبقت في التعريف بالمجلس ونظامه.
الثانية	مدينة (دَبْلن) دولة أيرلندا	١٩- ٢١ جمادى ١٤١٩هـ ٩-١١/١٠/١٩٩٨م	مجموعة توصيات عامة، والإجابة عن مجموعة من الاستفسارات.

(١) ويلاحظ من تواريخ انعقادها أن الدورة نصف سنوية بخلاف ما نص عليه نظامه الأساسي، وبخلاف المجامع السابقة، التي تكون دورتها سنوية، وأحياناً كل سنتين.

<p>- الشهور القمرية والحساب الفلكي.</p> <p>- حكم لحوم الأنعام والدواجن المعروضة في أسواق ومطاعم أوروبا.</p> <p>- حكم جمع الزكاة وتوزيعها بواسطة المؤسسات الخيرية.</p>	<p>٤-٧/ صفر/ ١٤٢٠هـ</p> <p>١٩-٢٢/ ٥/ ١٩٩٩م</p>	<p>مدينة (كولون)</p> <p>جمهورية ألمانيا</p>	<p>الثالثة</p>
<p>- حكم الحوار بين الأديان.</p> <p>- حكم شراء المنازل بقرض ربوي في غير بلاد الإسلام.</p> <p>- حق المرأة في إبرام عقد زواجها دون تدخل وليها.</p>	<p>١٨-</p> <p>٢٢ رجب/ ١٤٢٠هـ</p> <p>٢٧-٣١/ ١٠/ ١٩٩٩م</p>	<p>مدينة (دبلن)</p> <p>دولة أيرلندا</p>	<p>الرابعة</p>
<p>- توريث المسلم من أقاربه غير المسلمين.</p> <p>- طلاق المرأة نفسها.</p> <p>- حكم تطليق القاضي غير المسلم.</p>	<p>٣٠ المحرم-</p> <p>٣ صفر/ ١٤٢١هـ</p> <p>٤-٧/ ٥/ ٢٠٠٠م</p>	<p>دبلن-</p> <p>أيرلندا</p>	<p>الخامسة</p>
<p>- التنازل عن القدس خيانة لله ولرسوله وللمسلمين.</p> <p>- نقل الأعضاء وزراعتها.</p> <p>- تهنئة غير المسلم بأعيادهم.</p>	<p>٢٨ جمادى ١-٣</p> <p>جمادى ٢/ ١٤٢١هـ،</p> <p>٢٨ أغسطس (آب) -</p> <p>١ سبتمبر (أيلول)</p> <p>٢٠٠٠م.</p>	<p>مقر المجلس</p> <p>بدبلن- أيرلندا</p>	<p>السادسة</p>
<p>- التأصيل لفقه الأقليات.</p>	<p>٢٩ شوال - ٤ ذي القعدة/ ١٤٢١هـ</p> <p>٢٤-٢٨/ ١/ ٢٠٠١م</p>	<p>مقر المجلس</p> <p>بدبلن- أيرلندا</p>	<p>السابعة</p>

الثامنة	مدينة بلنسية - إسبانيا	٢٦ ربيع ٢ - ١ جمادى ١ / ١٤٢٢ هـ ١٨ - ٢٢ / ٧ / ٢٠٠١ م	- الحقوق المعنوية (برامج الكمبيوتر ونحوها). - التأمين على الحياة. - قضية إسلام المرأة وزوجها باق على دينه.
التاسعة	مدينة باريس فرنسا	٧ - ٣ جمادى ١ / ١٤٢١ هـ ١٣ - ١٧ يوليو / ٢٠٠٢ م	- التحكيم في المنازعات. - تحديد هلال شهر ذي الحجة. - حكم الصلاة في الكنيسة.
العاشر	مقر المجلس دبلن	١٩ - ٢٦ ذي القعدة ١٤٢٣ هـ	- حكم الاستنساخ. - الإرهاب.
الحادية عشرة	مدينة استكهولم - السويد	١ - ٧ جمادى الأولى ١٤٢٤ هـ ١ - ٧ يوليو (تموز) ٢٠٠٣ هـ	- تحديد مواقيت الصلاة في المناطق الفاقدة للعلامات الشرعية. - الاستنساخ من الزوجين. - قتل المَرْحُمة.
الثانية عشرة	مقر المجلس بمدينة دبلن	٦ - ١٠ ذي القعدة ١٤٢٤ هـ ٣١ ديسمبر - ٤ يناير ٢٠٠٤ م	- حق المرأة المسلمة في ارتداء الحجاب. - مواقيت الصلاة في البلاد ذات خطوط العرض العالية. - انتفاع الأطفال من لبن بنوك الحليب القائمة في البلاد الغربية.
الثالثة	مدينة لندن -	٢٠ - ٢٣ جمادى	- حكم إدخال كراسي

عشرة	المملكة المتحدة	الأولى ١٤٢٥هـ ٧-١٠ يوليو (تموز) ٢٠٠٤م	المُعَوِّقِينَ فِي قَاعَاتِ الصَّلَاةِ. - جَوَازُ نَقْلِ رُفَاةِ مَوْتَى المُسْلِمِينَ. - حُكْمُ الطَّلَاقِ الْمَعْلُوقِ عَلَى شُرْطٍ.
------	-----------------	---	--

المدرک الثالث - النماذج المختارة من قراراته وفتاويه:

أذكر هنا عناوين الموضوعات المختارة، وأرجئ نصوصها إلى الباب الرابع.

- ١- فتوى بشأن إقامة المسلم في بلاد غير إسلامية. [ب، ٤، ف، ١، ث، ١، مط ٤] ^(١)
- ٢- قرار بشأن دفن المسلم في مقابر غير المسلمين. [ب، ٤، ف، ١، ث، ٢، مط ٥]
- ٣- قرار بشأن إسلام الزوجة وبقاء الزوج على دينه. [ب، ٤، ف، ١، ث، ٣، مط ٥]
- ٤- حكم استفادة الهيئات الخيرية من عوائد الحسابات الربوية من الأفراد والبنوك وما يرتبط بذلك ٠٠ [ب، ٤، ف، ١، ث، ٤، مط ٥]
- ٥- قرار في حكم الخَلِّ المصنوع من الخمر. [ب، ٤، ف، ١، ث، ٥، مط ٤]
- ٦- قرار موضوعه: التنازل عن القدس خيانة لله ولرسوله وللمؤمنين. [ب، ٤، ف، ١، ث، ٦، مط ٤]
- ٧- قرار بشأن مدى حق الموظف في استخدام الأدوات العامة لديه لمصلحته الشخصية.

[ب، ٤، ف، ١، ث، ٧، مط ٥]

(١) بيان المختصرات: ب = باب، ف = فصل، ث = مبحث، مط = مطلب.

المطلب السادس - مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا (واشنطن)

أولاً- التعريف به^(١):

- مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا: مؤسسة علمية غير ربحية، مُعفاة من الضرائب، تتكون من مجموعة مختارة من فقهاء الأمة الإسلامية وعلمائها، تسعى إلى بيان أحكام الشريعة فيما يعرض للمقيمين في أمريكا من النوازل والأقضية.

ثانياً- أهدافه:

- ١- إصدار الفتاوى فيما يعرض عليه من قضايا ونوازل لبيان حكم الشريعة فيها.
- ٢- وضع خطة لإعداد البحوث والدراسات الشرعية التي تتعلق بأوضاع المسلمين في المجتمع الأمريكي وما يجد من المشكلات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والتعليمية التي تواجههم في هذا المجتمع، وبيان الحلول الفقهية المناسبة لها، والإشراف على تنفيذها.
- ٣- دراسة وتحليل ما ينشر عن الإسلام والتراث الإسلامي في وسائل الإعلام، وتقويمه للانتفاع بما فيه من رأي صحيح، أو تعقب ما فيه من أخطاء بالتصحيح والرد.
- ٤- معاونة المؤسسات المالية الإسلامية بإعداد البحوث والدراسات، وابتكار صيغ التمويل وعقود الاستثمار وتقديم ما تطلبه من الفتاوى والاستشارات، وتدريب كوادرها على ذلك
- ٥- إقامة دورات تدريبية لأئمة ومديري المراكز الإسلامية في مختلف المجالات الفقهية كقضايا الأسرة والقضايا المالية وقضايا التحكيم الشرعي وغيرها.
- ٦- دعم التعاون بين المجمع والهيئات والجامع الفقهية الأخرى للوصول إلى ما يشبه الإجماع الكوني على المزم من قضايا الأمة وثوابتها.
- ٧- معالجة قضية المواطنة، وما تفرضه من حقوق وواجبات على المسلمين الذي يتمتعون بحق المواطنة في الغرب.

(١) المصدر الرئيس للتعريف به وسائر الفقرات بعده، موقع المجمع على الشبكة العالمية للمعلومات (إنترنت)، مع

التصرف اليسير بالاختصار والتنسيق: www.amjonline.org

٨- دعم أنشطة لجان التحكيم الشرعية، التي تقيمها الجاليات الإسلامية في البلاد الغربية، ومراجعة ما ترفعه إليه من قرارات وتوصيات، وإعداد تقنين ميسر للأحكام الفقهية في أبواب الأسرة والمعاملات المالية يكون مرجعا لجهات التحكيم الناشئة في الغرب.

٩- إنشاء صندوق المجمع للزكاة والتكافل الاجتماعي، في حدود ما تسمح به القوانين والنظم، والحصول على موافقة الجهات المختصة على ذلك.

ثالثاً- أوجه التميز فيه^(١):

- ١- التخصص، فكل أعضائه من حملة الدكتوراه في الشريعة الإسلامية.
- ٢- الحيادية، فهذا المجمع ملك للأمة، ومشترك علمي عام، يلتقي عليه العاملون لدين الله في مشرق أو في مغرب، بعيداً عن التكتلات الحزبية، أو التجمعات التنظيمية المعاصرة.
- ٣- الجمع بين العلم بالشرع والدراية بالواقع،...؛ لأن الفتوى كما يقول أهل العلم: معرفة الواجب في الواقع.

إنّ المجمع الفقهي في العالم تدرس قضايا طبيّة مثلاً، كزرع الأعضاء والتلقيح الصناعي والاستنساخ البشري ونحوه، ولم يقل أحد: إنه لا بد من أن يكون الفقيه طبيباً، حتى يتسنى له الإفتاء في هذه القضايا. وإنما يكفيهِ التعرّف على تفاصيل هذه القضايا من خلال مَنْ ينتسبون إلى هذه المجمع من الخبراء، وإن كانوا لا يشاركون في التصويت عند اتخاذ القرار الفقهي.

- ٤- وجود لجنة دائمة للإفتاء بالمجمع، تتكون من سبعة من الأعضاء من حملة الدكتوراه في الشريعة، وهي مقيمة داخل الولايات المتحدة، وتتولى الرد على القضايا اليومية التي ترد إلى المجمع، وتصدر قرارها في ذلك بالأغلبية.

- ٥- وجود لجنة لمستشاري الإفتاء، تتكون من ثمانية من كبار أهل الفتوى في الأمة، ترجع إليها اللجنة الدائمة عند الاقتضاء مستخدمة في ذلك أحدث تقنيات الاتصالات العالمية، بما في ذلك البريد الإلكتروني وموقع المجمع على الانترنت، الذي يجعل التواصل مع مَنْ هو في (طوكيو) يتحقق بنفس السرعة التي تتم مع مَنْ هو في (واشنطن) مثلاً.

(١) الواقع أنّ معظم الميزات التي سترد هنا متوافرة في المجمع الأخرى، وإن لم ينصّ عليها صراحة. وتفهم من شروط العضوية فيها، ومن أهدافها، ومن طريقة عملها. ولكن يبقى النص عليها أفضل، كما فعل هذا المجمع.

٦- وجود صلة وثيقة بين هذا المجمع وبين ما سبقه من المجامع، فالأصل هو التنسيق والتكامل، وليست المنافسة أو التنافر أو التضاد، ولهذا فإنّ عضوية هذا المجمع مبدولة لمن شاء من أعضاء المجامع الأخرى، ممن تنطبق عليهم شروط العضوية كما فصلها النظام الأساسي للمجمع، فالمجمع يقدم قوة إضافية للجهود القائمة: تنسيقاً بينها، وجمعاً لشتاتها، وتجسيداً للصلة بينها وبين فقهاء الأمة عبر العالم.

رابعاً- النموذج المختار من قراراته وبياناته:

- قراره بشأن قضية منع الطالبات المسلمات من لبس الحجاب (غطاء الرأس) في المدارس الحكومية، في فرنسا وغيرها. وسوف يرد بنصه الكامل، في المطلب الخامس من المبحث الأول، في الفصل الأول من الباب الرابع الخاص بثمرات الاجتهاد الجماعي

المطلب السابع- مقارنة عامة بين المجامع الفقهية:

في هذا المطلب أجري مقارنة عامة، شاملة لجميع الجوانب التي تخص البحث، بين المجامع الفقهية السابقة.

وأبدأ المقارنة التفصيلية بين المجامع الفقهية بناحية قد تكون شكلية، ولكن لها صلة قوية بموضوع البحث، ألا وهي تسميات هذه المجامع.

١- من حيث التسميات:

يلاحظ التشابه الكبير بين أسمائها، فخمسة منها بدأت بلفظ (مجمع)، وواحد بـ (مجلس). وأربع منها صرّحت بأنّ هذا المجمع هو للفقه الإسلامي (أو لفقهاء الشريعة)، وهذا فيه إشارة قوية إلى أنّ الاجتهاد الفقهي الجماعي أهمُّ أعماله، ولكن نجد مجمع الأزهر نسب المجمع للبحوث الإسلامية، فليس فيه إشارة قوية للاجتهاد، وإن كان في الواقع أحد وظائفه.

وربما كان السبب في ذلك تركيزه على جانب البحوث وتجديد الثقافة الإسلامية، وتجريدها من الشوائب وآثار التعصب ونحو ذلك، كما رأينا في أهدافه.

ولذلك نجد المجلس الأوروبي قد احتاط للأمر، فأدرج كلمة (للإفتاء) قبل البحوث الإسلامية، والإفتاء من خلال مجلس لاشك أنه إفتاء جماعي، وهو إحدى صُور الاجتهاد الجماعي، كما سنرى في المبحث القادم.

وبما أن هذه المجامع كلها لا تقتصر في عملها على الاجتهاد الجماعي، بل تنشر البحوث وتصدر مجلات متخصصة، وبعضها يترجم كتباً مهمة، وبعضها يقوم بالدعوة إلى الإسلام وتصحيح المفاهيم المغلوطة عنه.. إلخ؛ فلإني أرى أنها في الجملة موفقة في تسمياتها، عدا ما أبديته من ملاحظة على (مجمع البحوث الإسلامية).

وبما أن أعمال هذه المجامع أوسع وأشمل من الاجتهاد الجماعي، فلا يمكن اقتراح تسميتها بـ (مجلس - أو مجمع - الاجتهاد الجماعي)، ولكنني أقترح أن يكون أحد أقسام كل مجمع يحمل هذا الاسم، ليكون صريح الدلالة على ما يقوم به، وتحدد شروط أعضائه بدقة أكبر.

٢- في مجال الأهداف:

تفاوتت الأهداف بين المجامع الستة، من حيث عددها، فمكثر منها جداً، وهو مجمع الفقه الإسلامي (الهند)، حيث بلغت خمسة عشر هدفاً - ويلاحظ عليها التكرار كثيراً، وكثير منها يدخل في باب الوسائل لا الأهداف^(١).

وقد اختصرتها في الجدول السابق إلى ستة أهداف.

ويليه مجمع البحوث الإسلامية (الأزهر)، فالأهداف عنده عشرة، وفيها تكرار أيضاً؛ لأن عدداً منها يدور حول البحث وتجديد الثقافة، كما رأينا.

وقد اختصرتها في الجدول إلى خمسة.

وبعده مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، فكانت أهدافه تسعة، كما تقدمت قريباً.

وتوسط بعضها في الأهداف كالمجلس الأوروبي، فهي عنده أربعة، اثنان منها مخصصان للمسلمين في أوروبا. وكلها أهداف مناسبة وسامية، ولكن أقترح على المجلس إضافة هدف خامس تستدعيه ظروف المسلمين في أوروبا، كتعرضهم للمضايقات في بعض بلادها، كما

(١) راجع ص ٢٩٩-٣٠١.

حدث في قضية منع الطالبات المسلمات من لبس الحجاب (غطاء الرأس) في المدارس الحكومية في فرنسا^(١).

هذا الهدف المقترح هو: الدفاع عن حقوق الأقليات المسلمة في أوروبا. ويليه المجمع الفقهي الإسلامي (لرابطة العالم الإسلامي)، فأهدافه ثلاثة، وهي سامية أيضاً، كأهداف المجامع الأخرى، وتتفق وطبيعة عمل المجمع. وكان مجمع الفقه الإسلامي الدولي (في منظمة المؤتمر الإسلامي) أقلها أهدافاً، فاكفى بنصب هدفين رئيسيين فحسب، ولكنهما كبيران يتناسبان وطبيعة المنظمة التي ينتمي إليها، من حيث شمولها جميع الدول الإسلامية.

الهدف الأول: تحقيق الوحدة الإسلامية نظرياً وعملياً. ولكن هذا الهدف العظيم، لا نجد له أيّ صدئ أو أثر في الواقع حتى الآن. فلا نرى إلا مزيداً من التفكك والنزاعات بين الدول الإسلامية، بل الحروب أحياناً. الهدف الثاني: دراسة المشكلات والمسائل المستجدة التي تواجه المسلمين، وبيان الحكم الشرعي فيها.

وهذا هو الاجتهاد الجماعي الذي يقوم به العلماء المخلصون. وهذا الهدف متحقق بنسبة كبيرة، والحمد لله. والمؤتمرات وقراراتها أوضح دليل على ذلك. الأهداف المشتركة بين هذه المجامع:

هناك هدف واحد متفق عليه في المجامع الستة، وهو إيجاد الحلول وبيان الأحكام الشرعية للمسائل والمشكلات التي تقع للمسلمين في العصر الحاضر، وتعرض على المجمع.

وهذا هو الاجتهاد الجماعي الذي يُهْمُنَا في بحثنا، ومن أجل هذا الهدف تحدثت عن المجامع بإسهاب.

(١) في الواقع إن المجلس لم يقصر في هذه القضية، فقد أصدر بياناً يستنكر فيه قرار الحكومة الفرنسية، ويفند مزاعمها ويقرر حق المسلمات بالأدلة المنطقية، وكذلك وجه رئيس المجلس الدكتور يوسف القرضاوي كلمة إلى الرئيس العربي حاك شيرك بهذا الخصوص. ولمجمع فقهاء الشريعة بأمريكا قرار في الموضوع ذاته، سوف يأتي في المختارات من قراراته، وقد نوهت بذلك في ختام الحديث عن المجمع.

وهناك هدف آخر مهم، اتفقت عليه خمسة مجامع - عدا مجمع المنظمة - وهو إعداد البحوث المعمّقة في الموضوعات المهمة ونشرها في مجلة المجمع.

وحتى هذا الهدف يحققه عملياً مجمع المنظمة، دون أن يذكره صراحة في أهدافه.

فالمجمع له مجلته الخاصة، وتنشر فيها أهم الأبحاث المقدمة في الموضوعات المعروضة عليه، للاجتهاد فيها جماعياً.

ويقوم المجمع أيضاً بإعداد (موسوعة المعاملات الاقتصادية)، وكذلك (معلمة القواعد الفقهية) وشرحها.

ولذا أقترح إدراجه في قائمة أهدافه لتصبح ثلاثة، مادام يحققه عملياً.

وبناء عليه، تصبح الأهداف المشتركة بين جميع المجامع هدفين اثنين.

وهذان الهدفان مترابطان متكاملان، لا يستغني أحدهما عن الآخر، فهما معاً الشرط اللازم والكافي لتحقيق الاجتهاد الجماعي المنشود.

الأهداف المنفردة في هذه المجامع، وأهميتها:

وقد تفرّد كل مجمع بهدف أو أكثر، يتناسب وخصوصيته بحسب منظمته أو إقليمه الذي يتبعه ويتحرك في مجاله، والظروف العامة التي نشأ فيها.

أولاً- مجمع البحوث الإسلامية، بما هو أقدم المجامع، وكان الجامع الأزهر الذي يتبعه المجمع المنارة البارزة (الأعلى والأقوى)، في العالم الإسلامي كله في القرون الأخيرة، وكان مهوى أفئدة أكثر طلاب العلم الشرعي، ومأوى لكثير من العلماء والطلاب، وقد ظهر المجمع بعد عدد من دعوات الإصلاح والتجديد، في ظروف عسيرة في حياة المسلمين (من الجهل والتخلف والتفكك)، كما رأينا^(١).

لذلك أراه قد تميز بثلاثة أهداف مهمة، هي:

١- تجديد الثقافة الإسلامية وتجريدها من الشوائب والفضول وآثار التعصب السياسي والمذهبي.

٢- حمل تبعة الدعوة إلى الله تعالى بالحكمة والموعظة الحسنة.

(١) راجع لمحة موجزة عن تاريخ الأزهر، ص ٢٢٩ - ٢٣٠.

٣- تتبع ما ينشر عن الإسلام، وتأييد الحق فيه، والرد على الباطل منه.

وهذه أهداف سامية جليلة، ينبغي أن تدرج في قائمة أهداف كل مؤسسة علمية ثقافية إسلامية، وكل جماعة أو حزب إسلامي، وأن تكون واقعاً يسطع، لا شعاراً يُرفع.
ثانياً: تفرّد المجمع الفقهي (لرابطة العام الإسلامي) بهدف واحد، هو: إبراز تفوق الفقه الإسلامي على غيره من القوانين.

وإنه لهدف كبير، ينبغي أن يُقصد لذاته، لا أن يكون مقصوداً تبعاً، بما ينشر من بحوث قيّمة. وذلك لأننا في زمان يستنسر فيه البُغاثُ بأرضنا، وتغزونا العولمة من كل جانب وفي كل مجال، ومنها مجال التشريع، ويؤيد ذلك كله أناسٌ من أبناء جلدتنا ويُتسمون بأسماء المسلمين.

وهنا لا بد من استدراك: أن الهدف الثاني عشر لمجمع الفقه الإسلامي (الهند) قريب من هذا الهدف.

ثالثاً- وتفرّد مجمع الفقه الإسلامي (للمنظمة) بهدف واحد أيضاً، هو تحقيق الوحدة الإسلامية نظرياً وعملياً، على وفق أحكام الشريعة الإسلامية.

وقد سبق التعليق على هذا الهدف من حيث القصور في تحقيقه والسعي إليه، وأضيف هنا: إنه هدف عظيم جداً، بل يمكن أن نسمّيه (هدف الأهداف) أو (أبأ الأهداف كلها) ولكنه يبدو بعيد المنال، في المنظور القريب؛ لأنه إذا كان هناك واحد من مئة يسعون لهذا الهدف، فإنّ من بقي من المئة يشدّونه من الخلف ليتفقهروا. وإذا كان هناك بانٍ يبني فإنك تجد ألف مغول يهدم. والله المستعان.

رابعاً- وتميّز مجمع الفقه الإسلامي (في الهند) بهدفين:

الأول: إيجاد الروابط مع جميع المؤسسات الفقهية والتحقيقية الأخرى، داخل الهند وخارجها، وتبادل المعلومات والإنجازات العلمية.

وهذا هدف مهم جداً، وهو ما ينبغي السعي إليه سعيّاً حثيثاً؛ لأنه خطوة نحو تحقيق الوحدة الفكرية، على الأقل، وهو خيرٌ من رفع شعار التوحيد دون التنفيذ العملي.

إذ لا ينبغي أن يُغرّد كل مجمع منفرداً منعزلاً في حديقته، بعيداً عن المجامع الأخرى؛ لأن المطلوب هو التكامل بينها.

ومجمع الهند، بما هو مجمع إقليمي، يريد بهذا الهدف أن يقول للمجامع والمؤسسات الأخرى: إنني بحاجة إلى دعمكم، وإني حريص على الترابط والتعاون معكم، وإن كنت خاصاً ببلاد الهند وما جاورها.

الثاني: تشجيع العلماء الشباب المتفوقين، وتربيتهم للدراسة والتحقيق، والتعاون من العلماء، يربطهم بمركز تحقيقي واحد.

وهذا أيضاً غرض ثمين، ونظر بعيد، فقد كان عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- يدخل ابن عباس -رضي الله عنه- في جماعة الشورى، مع صغر سنّه، لما رأى فيه من الفطنة وجودة الرأي، وما ذاك إلا تشجيعاً وتدريباً له. وقد كان معاذ بن جبل -رضي الله عنه- أعلم الناس بالحلال والحرام، وكان شاباً، ومات ولماً يبلغ الأربعين. وكذلك كثير من فقهاء الصحابة والتابعين.

خامساً: أما المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، فتميز بهدفين أيضاً، وإن كانا خاصين بالمسلمين في أوروبا، وهو ما يتفق مع كونه إقليمياً لا دولياً.

الهدف الأول: إيجاد التقارب بين علماء الساحة الأوروبية -من المسلمين- والعمل على توحيد الآراء الفقهية فيما بينهم، حول القضايا المهمة.

وهو هدف نبيل، ولا سيما أنّ هؤلاء العلماء وهذا المجلس يعبرون عن أقلية مسلمة في وسط جمع كبير مخالف، ينظر إليهم نظرة خاصة. فهم كالجُزر الصغيرة المتفرقة في خضم محيط واسع، فلا أقلّ من أن تظهر هذه الجزر بمظهر واحد جميل.

الهدف الثاني: ترشيد المسلمين في أوروبا عامة وشباب الصحوة الإسلامية خاصة. وهذا أيضاً هدف متميز له وجاهته ودواعيه، بسبب ما يعانيه المسلمون في أوروبا من التشرذم والانقسام، والبعد عن مصادر المعرفة الإسلامية.

سادساً- وأما مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، فقد تميّز بخمسة أهداف، وأكثرها خاص بالمسلمين في أمريكا والغرب عموماً:

الأول: معاونة المؤسسات المالية الإسلامية، بإعداد البحوث والدراسات، وابتكار صيغ التمويل وعقود الاستثمار... الخ.

الثاني: إقامة دورات تدريبية لأئمة ومديري المراكز الإسلامية.

الثالث: معالجة قضية المواطنة وما تفرضه من حقوق وواجبات على المسلمين.

الرابع: دعم أنشطة لجان التحكيم الشرعية، التي تقيمها الجاليات الإسلامية.

الخامس: إنشاء صندوق المجمع للزكاة والتكافل الاجتماعي.

وبما أنه آخر المجمع إنشاء فقد أفاد من كل المجمع السابقة، وزاد عليها.

وفي ختام هذه المقارنة بين المجمع الفقهي، من حيث الأهداف، أودّ أن أنوه بأنّ المهم في مجال الأهداف هو إمكان تحقيقها، ومدى تنفيذها في الواقع، وليس عددها وجمال صياغتها.

وتتداخل الأهداف أحياناً، ويكون بعضها صغيراً وآخر كبيراً، وبعضها قريباً وآخر بعيداً، وبعضها يسيراً وآخر عسيراً، وهكذا.

وحينما أضع نموذجاً مقترحاً - في المبحث الثاني من الفصل الآتي - لمجمع عالمي فقهي مركزي، سأضع قائمة من الأهداف، مختارة من مجموع أهداف المجمع السابقة، إضافة إلى بعض الأهداف التي أراها تناسب المجمع الشامل الأمّ. والله أعلم.

٣- المقارنة بين المجمع من حيث شروط العضوية في كل منها:

المقارنة هنا جليّة، وهي أقرب إلى دراسة هذه الشروط من المقارنة بينها؛ لأن المجمع كلها تكاد تكون متفقة على شروط العضوية، سواء من حيث العدد أم من حيث المضمون. فمن حيث العدد فالشروط ما بين ثلاثة إلى خمسة شروط، كما رأينا في جدول المقارنة السابق.

وأما من حيث المضمون - وهو الأهم - فإننا نجدتها جميعها قد اتفقت على شرطين، تمام الاتفاق.

الشرط الأول: أن يكون عضو المجمع حسن السيرة، ملتزماً بالإسلام عقيدة وشرعية.

وقد اختلفت تعبيراتها عنه، فبعضها (وهما مجمع الأزهر ومجمع الرابطة) طلب هذا الشرط في أعلى درجاته وهو الورع والتقوى أو التقوى والصلاح.

وهذا لا شك أفضل، ولكنه يحتاج إلى من يتتبع سيرة كل عضو في تفاصيل حياته، حتى يتحقق من توافر هذا الشرط فيه، لتتم الموافقة عليه، وهو أمر عسير، وخاصة بالنسبة لأعضاء المجامع الكبيرة الدولية، حيث يكونون متفرقين في بلدان كثيرة.

وبعض المجامع خفف في هذا الشرط (مجمع المنظمة والمجلس الأوروبي)، فاكفى بأن يكون العضو (معروفاً بالتزامه الإسلام عقيدة وشرعية وآداباً)، أي ما هو معروف من ظاهر حاله. وأنا أميل إلى هذا؛ لأننا لو رجعنا إلى كتب الأصول، عند تعدادها للشرائط الواجب توافرها في المجتهد لوجدنا بعضها يشترط (العدالة) - وهي هيئة راسخة في النفس تحمل صاحبها على ملازمة التقوى والمروءة جميعاً، حتى تحصل ثقة النفس بصدقه^(١) - وبعض الأصوليين لم يشترطها؛ لأنها ليست شرطاً لتحصيل رتبة الاجتهاد، وإنما لقبول الاجتهاد والفتوى منه، ولذلك صححوا اجتهاد الفاسق لنفسه.

وهذه الصفة (العدالة) تأتي بهذا اللفظ فحسب في شروط رواية الحديث الصحيح والحسن^(٢).

وعبر عنها ابن القيم بقوله: ويكون مع ذلك حسن الطريقة، مَرَضِيَّ السيرة، عدلاً في أقواله وأفعاله، متشابه السر والعلانية، في مدخله ومخرجه وأحواله^(٣).

ولكن هذا الشرط يُعَبَّر عنه في كتب الأصول بعبارات أخرى، عدا لفظ العدالة. مثل: أن يكون ثقة مأموناً لا يتساهل في أمر الدين^(٤).

وعلى كل حال، فإن شرط العدالة مطلوب فيمن يفتي ويحكم، وليس شرطاً تأهلياً لرتبة الاجتهاد^(٥). وإن كان قد اشترطه بعضهم في المفتي فحسب^(٦).

(١) راجع تفصيل الكلام في هذا الشرط، عند شرح تعريف الاجتهاد الجماعي المختار، في أواخر الباب الأول.

(٢) انظر: الوجيز في علوم الحديث، لأستاذنا الدكتور محمد عجاج الخطيب، ص ٢٠٢، ط ١ المطبعة الجديدة - دمشق، مقرر جامعي في كلية الشريعة بدمشق.

(٣) إعلام الموقعين، ج ١ ص ١٠.

(٤) انظر: اللمع في أصول الفقه، للشيرازي، ص ٢٥٥، ط ٣ دار ابن كثير - دمشق.

(٥) انظر: المستصفي، للغزالي ج ٢ ص ٣٥٠، فوائح الرحموت، بهامش المستصفي، ج ٢ ص ٣٦٤، الفقيه والمتفقه، للبغدادي ج ٢ ص ٣٣٠، البحر المحيط، للزركشي ج ٦ ص ٢٠٤.

(٦) انظر: الفتوى في الإسلام، للشيخ جمال الدين القاسمي، ص ٥٦، ط ١، دار الكتب العلمية - بيروت.

وهو ما نحتاجه في زماننا، لضعف الوازع الديني، وغلبة الأهواء، وتسلب أصحاب النفوذ على كثير من أهل الإفتاء، والله المستعان.

الشرط الثاني: أن يكون العضو واسع الاطلاع على العلوم الإسلامية، هكذا جاء الشرط عند أكثر المجامع، كما رأينا في جدول المقارنة، دون تحديد لهذه العلوم، وربما اكتفوا بالعهد الذهني لها، وهي العلوم التي اشترطها الأصوليون في كتبهم، وقد سبق بيانها، في الباب الأول.

وبعض المجامع (مجمع الأزهر والمجلس الأوروبي) حدد أكثر في هذا الشرط، فطلب أن يكون العضو حاصلاً على مؤهل شرعي جامعي، أو تخرج على أيدي العلماء وأجازوه. وعدّ مجمع فقها الشريعة بأمريكا التخصص - في علوم الشريعة في أعضائه - أحد أوجه التميز فيه، عن غيره من المجامع.

وهناك شرط ثالث: يكاد يكون متفقاً عليه، وهو التمكن من اللغة العربية، فقد أفردته بالذكر كل من مجمعي الرابطة والمنظمة، وأدخله بعضها في شرط آخر، ولم يذكره مجمع الأزهر صراحة - لا منفرداً ولا ملحقاً -، وقد يكون السبب كونه داخلياً ضمناً في العلوم الإسلامية الشرعية، الواردة في الشرط السابق.

ولكنني أرى ضرورة النص عليه، أو تُحدّد العلوم التي تشترط في المجتهد الجماعي، كما حددها الأصوليون القدامى. ولا مانع من التخفيف فيها بطلب الحدود الوسطى منها، مراعاة لظروف العصر، وصعوبة توافرها بأعلى مستوياتها، واستغناء عن ذلك بالتشاور، وتبادل الآراء والخبرات بين الأعضاء، والاستعانة بالخبراء المتخصصين في فروع العلوم الأخرى^(١).

وهناك شرط مهم جداً، يأتي بالمرتبة الثانية بعد الشروط السابقة، وهو: معرفة واقع حياة الناس وأحوال المسلمين.

(١) دكر أستاذي المشرف الدكتور وهبة الزحيلي، في ملاحظاته على مسودة الأطروحة، أن مجمع الفقه - الهند، يضم عدداً كبيراً من العلماء، معرفتهم باللغة العربية ليست عميقة. وقد لمست هذا في نصوص القرارات والفتاوى الصادرة عنه. ففيها كثير من التعبيرات الضعيفة من حيث الصياغة اللغوية. ولكن يمكن تدارك ذلك بضم عدد كبير من أعضاء العرب إلى عضوية المجمع، على نحو دائم. والله أعلم.

ولكن لم ينصّ عليه منفرداً إلا المجلس الأوروبي (أن يكون العضو جامعاً بين فقه الشريعة ومعرفة الواقع).

وذكرته المجامع الأخرى متصلاً بشروط أخرى (انظر الجدول السابق). ولم ينصّ عليه مجمع الأزهر، لا منفرداً ولا متصلاً، وقد يغني عنه جزئياً اشتراطه أن يكون قد عمل في التدريس الديني أو القضاء أو الإفتاء مدة لا تقل عن خمس سنوات، ففيها مخالطة الناس ومعرفة أحوالهم.

وهذا الشرط سبق الحديث عنه وعن أهميته، في الباب الأول، في شروط المجتهد. أما الشروط الأخرى المختلف فيها بين المجامع الفقهية، فهي اجتهادية تقديرية، لا دليل على طلبها أصالة، وإنما ارتأها مؤسسو كل مجمع بحسب ظروف نشأته أو خصوصياته.

فمثلاً: تفرد مجمع الأزهر باشتراط حد أدنى من العمر للعضو، وهو ألا تقل سنّه عن أربعين، وتفرد أيضاً باشتراط أن يكون للعضو المرشح إنتاج علمي بارز أو اشتغل بالتدريس أو القضاء أو الإفتاء مدة خمس سنوات على الأقل.

وانفرد مجمع المنظمة بشرط: ألا يكون قد صدر ضده حكم مُحلّ بالشرف أو الأمانة. وهذا الشرط - وإن كان مهماً - إلا أنه يغني عنه، فيما أرى، الشرط الأول (حسن السيرة والتزام الإسلام عقيدة وشرعة).

ومجمع الأزهر وضع هذا الشرط في الأمور التي تسقط عضوية العضو، وهذا أفضل من جعله في الشروط، فكأنها الحال أنّ العالم أو الفقيه يشترط لقبوله عضواً أن يكون قبل ذلك حسن السيرة (عدلاً)، فإذا اختل هذا الشرط تسقط عضويته بإقالته من المجمع.

أما المجلس الأوروبي فزاد شرطين للعضوية، مناسبين للبيئة التي يعمل فيها: فاشتراط أن يكون العضو مقيماً في الساحة الأوروبية، أو ممن له صلة واطلاع بأحوال المسلمين في أوروبا.

وهو شرط جيد وضروري لمثل هذا المجمع الإقليمي الخاص وهو في حقيقته تعزيز لشرط معرفة الواقع.

والشرط الآخر: أن توافق عليه الأكثرية المطلقة من الأعضاء.

المبحث الثاني

مؤسسات الاجتهاد الجماعي الخاص والجزئي

بعد الحديث عن أهم مؤسسات الاجتهاد الجماعي العامة الشاملة، وهي المجمع الفقهية؛ أنتقل إلى الكلام عن نوع آخر من مؤسسات الاجتهاد الجماعي، يتسم بالخصوصية أو الجزئية، أو بكلتيهما.

فالخصوصية: أن تكون المؤسسة خاصة بدولة من الدول الإسلامية، وذلك مثل إدارة (هيئة أو لجنة) الفتوى -الجماعية- التي تتبع عادة وزارة الأوقاف في هذا البلد أو ذاك، وإن كانت الموضوعات التي تبحثها عامة شاملة.

والجزئية: أن تكون المؤسسة مختصة بمجال أو جانب واحد من موضوعات الفقه الإسلامي. وأمثلتها: هيئات الرقابة الشرعية التابعة للمصارف والمؤسسات المالية الإسلامية، فهي مشغولة بكل ما له صلة بالجانب المالي والاقتصادي، فحسب.

وكذلك المؤسسات المتخصصة بجانب عبادي مالي، كالزكاة مثلاً. وأشهر نماذجها الآن الهيئة الشرعية العالمية للزكاة في دولة الكويت، وربما كانت الوحيدة في العالم الإسلامي، ومنها أيضاً المؤسسات المعنية بالجانب الصحي والطبي وموضوعاتها، وأوضح نماذجها المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية والصحية، في الكويت أيضاً، ولعلها الوحيدة في العالم الإسلامي. وأعني بكون كل منهما الوحيدة، أي من جهة قيامها بالاجتهاد الجماعي في المسائل والقضايا التي تختص بها، حيث وضع لكل منهما نظام أساسي، وكان لها مؤتمراتها وندواتها المتخصصة، ولها أيضاً مطبوعاتها ومنشوراتها الخاصة.

وعليه، جعلت هذا المبحث في ثلاثة مطالب:

الأول: لدراسة أمثلة مهمة من عمل هيئات ولجان الفتاوى الشرعية الجماعية.

الثاني: لدراسة أمثلة مهمة من عمل هيئات الرقابة الشرعية، لمصارف ومؤسسات مالية إسلامية، ويُختم بالحديث عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمصارف والمؤسسات المالية الإسلامية، التي تضع المعايير والضوابط الشرعية لعمل هذه المصارف والمؤسسات.

الثالث: لدراسة تجربتي الهيئة الشرعية العالمية للزكاة، والمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية والصحية.

المطلب الأول : نماذج مهمة من عمل هيئات ولجان الفتوى الشرعية الجماعية

هذا المطلب سيأتي في أربعة مدارك:

المدرک الأول: يعتبر كالقاعدة لما بعده، وهو يبحث في تعريف الفتوى في الفقه الإسلامي، وبيان أهميتها وتاريخها وصلتها بالاجتهاد.

المدرک الثاني: يدرس نموذج الإفتاء الشرعي الرسمي الجماعي في دولة الكويت.

المدرک الثالث: يدرس نموذج الإفتاء الشرعي الرسمي الجماعي في هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية.

المدرک الرابع: نموذج الإفتاء الجماعي في قسم الإفتاء في دائرة الأوقاف والشؤون الإسلامية في دبي.

المدرک الأول- الفتوى في الإسلام:

أولاً- تعريف الفتوى لغة وشرعاً:

الفتوى والفتيا لغة^(١): اسم مصدر بمعنى الإفتاء. وجمعها فتاوي وفتاوى.

والإفتاء: الإجابة عن أمر مشكل. وفعله أفتى - يفتي، ومنه قوله تعالى: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلْ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ...﴾ [النساء: ١٧٦] وقوله تعالى على لسان الملك: ﴿أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ ۝٥٠﴾ [يوسف: ٤٣]. وفي الحديث الشريف: ﴿والإثم ما حاك في النفس، وتردد في الصدر، وإن أفتاك الناس وأفتوك﴾^(٢).

والفتوى بمعنى (الإفتاء) في الاصطلاح الشرعي: تبين الحكم الشرعي الناشئ عن دليل شرعي معتبر^(٣).

(١) انظر: لسان العرب، القاموس المحيط، المفردات للراغب، النهاية لابن الأثير، مادة (فتي)

(٢) رواه الإمام أحمد، برقم (١٧٥٤٥)، والدارمي برقم (٢٥٣٣)، كلاهما من حديث وابصة بن معبد الأسدي.

(٣) انظر: مجموعة الفتاوى الشرعية، قطاع الإفتاء والبحوث في أوقاف الكويت، ج ١ ص ٤٦، ط ١.

والقائم بالفتوى هو المفتي: ويشترط فيه الإسلام والبلوغ والعقل والعدالة والاجتهاد^(١). وأضاف بعضهم جودة القرينة والفطنة^(٢).

ثانياً: أهمية الفتوى ومكانة المفتي في الإسلام:

يقول العلامة ابن القيم - رحمه الله -: «ولما كان التبليغ عن الله سبحانه وتعالى يعتمد العلم بما يُبلَّغ، والصدق فيه، لم تصلح مرتبة التبليغ بالرواية والفتيا إلا لمن اتصف بالعلم والصدق، فيكون عالماً بما يبلغ، صادقاً فيه، ويكون مع ذلك حسن الطريقة، مرضي السيرة، عدلاً في أقواله وأفعاله، متشابه السر والعلانية في مدخله ومخرجه وأحواله؛ وإذا كان منصب التوقيع عن الملوك بالمحل الذي لا يُنكر فضله، ولا يجهل قدره، وهو من أعلى المراتب السَّنَات، فكيف بمنصب التوقيع عن رب الأرض والسموات؟

فحقيق بمن أقيم في هذا المنصب أن يُعَدَّ له عدته، وأن يتأهب له أهبته، وأن يعلم قدر المقام الذي أقيم فيه، ولا يكون في صدره حرج من قول الحق والصدق به؛ فإن الله ناصره وهاديه، وكيف وهو المنصب الذي تولاه بنفسه رب الأرباب، فقال تعالى: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ﴾ [النساء: ١٢٧] وكفى بما تولاه الله بنفسه شرفاً وجلالة؛ إذ يقول في كتابه: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ﴾ [النساء/ ١٧٦]، وليعلم المفتي عمن ينوب في فتواه، وليوقن أنه مسؤول غداً وموقوف بين يدي الله^(٣).

وأول من قام بمنصب الإفتاء من المسلمين هو الرسول ﷺ نفسه، والمفتي قائم في الأمة مقام النبي ﷺ كما قال الشاطبي، وساق الأدلة على ذلك^(٤).

وكان ذلك بتمهيد من الله تعالى وأمره له، والتمهيد والخط من الله سبحانه كما في الآيتين السابقتين، وكما في قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحُجَّ﴾ [البقرة: ١٨٩]

(١) انظر: الفقيه والمتفقه، للخطيب البغدادي، ج ٢ ص ٣٣٠، ط ٢ دار ابن الجوزي - الرياض.

(٢) انظر: مجموعة الفتاوى الشرعية ج ١ ص ٥٥-٥٧. وانظر أيضاً: الفقيه والمتفقه ج ٢ ص ٣٣٢.

(٣) إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج ١ ص ١٠-١١.

(٤) الموافقات في أصول الشريعة، ج ٤ ص ٢٤٤-٢٤٦.

وقوله عز وجل: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ [البقرة: ٢١٩]

وقوله سبحانه: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ ۖ﴾ [البقرة: ٢٢٠]

وقوله سبحانه: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمُحِيزِ قُلْ هُوَ أَذَى هُوَ أَذَى فَاغْتَرَّلُوا النَّسَاءَ فِي الْمُحِيزِ ۖ﴾ [البقرة: ٢٢٢]

وغير ذلك من الآيات التي تحرّض الرسول -عليه الصلاة والسلام- على الإجابة عما يسألونه.

وأما أمره له، فبآيات عدة، منها قوله عز وجل: ﴿.. وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤]

وقوله سبحانه: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ ۖ﴾ [النساء: ١٠٥]

وكفى بإفتاء الله عز وجل، وإفتاء رسوله ﷺ؛ دليلاً على أهمية الإفتاء وخطورة منصب المفتي، في الإسلام. وقد بنى ابن القيم كتابه القيم في الأصول على هذا الأساس، كما رأينا في كلامه السابق، فالفتوى جميعاً - وأولهم الرسول - موقعون عن رب العالمين.

ولهذا كان للفتوى والإفتاء في تاريخ المسلمين شأن عظيم، ولا يكاد يخلو كتاب من كتب أصول الفقه من بيان لصفات المفتي والمستفتي وشروط وأحكام الفتوى، عند-أو بعد- الحديث عن الاجتهاد والتقليد، بل في مقدمات بعض مجاميع الفقه الكبيرة كالمجموع شرح المذهب، للإمام النووي، بل أكثر من ذلك، فقد أفردت لها كتب مستقلة في القديم والحديث.

منها رسالة العلامة أبي عمرو ابن الصلاح^(١) "أدب المفتي والمستفتي"، وكتاب العلامة ابن حمدان الحنبلي^(٢) "صفة الفتوى وآداب المفتي والمستفتي"، وكتاب "الفقيه

(١) تقدمت ترجمته، ص ٥٣. وكذلك الإحالة إلى رسالته المذكورة.

(٢) ابن حمدان، أحمد بن حمدان... الحاراني، (٦٠٣ - ٦٩٥ هـ): فقيه حنبلي أديب. ولد ونشأ بخران، ورحل إلى حلب ودمشق، وولي نيابة القضاء في القاهرة، فسكنها، وأسّـن وكُفَّ بصره، وتوفي بها. من كتبه: (صفة المفتي والمستفتي - ط) و(مقدمة في أصول الدين)، و(جامع الفنون وسلوة المحزون - خ) أدب. وله كتابان في الفقه، ما زالَا مخطوطين، هما: الرعاية الكبرى والرعاية الصغرى. [الأعلام، للزركلي ج ١ ص ١١٩].

والمفتي" للخطيب البغدادي الشافعي، ورسالة العلامة ابن عابدين الحنفي^(١) "رسم المفتي"، وفي العصر الحديث كتاب العلامة جمال الدين القاسمي^(٢) - رحمه الله - "الفتوى في الإسلام".

ويأتي السؤال الآن: ما الرابطة العضوية بين الإفتاء والاجتهاد، وما صلة الإفتاء بالقضاء؟.

ثالثاً - الإفتاء والاجتهاد:

تقدم أن الاجتهاد من شروط المفتي، وهذا هو الأصل فيه.

روى الخطيب البغدادي بسنده إلى الشافعي قوله: «لا يحل لأحد يفتي في دين الله إلا رجلاً عارفاً بكتاب الله؛ بناسخه ومنسوخه، وبمحكمه ومتشابهه، وتأويله وتنزيله، ومكيه ومدنيته، وما أريد به، وفيما أنزل ثم يكون بعد ذلك بصيراً بحديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وبالناسخ والمنسوخ ويعرف من الحديث مثلما عرف من القرآن، ويكون بصيراً باللغة، بصيراً بالشعر، وما يحتاج إليه للعلم والقرآن، ويستعمل مع هذا الإنصاف، وقلة الكلام ويكون بعد هذا مشرفاً على اختلاف أهل الأمصار، ويكون له قريحة بعد هذا، فإذا كان هذا هكذا فله أن يتكلم ويفتي في الحلال والحرام، وإذا لم يكن هكذا فليس له أن يتكلم بالعلم ولا يفتي»^(٣).

وما جاء في نص كلام الشافعي هو عينه ما يشترط في المجتهد. وعليه فالمفتي هو اسم آخر للمجتهد، وللفقيه، فهذه الثلاثة كلها بمعنى واحد^(٤).

ونقل الزركشي عن ابن السمعاني قوله: «المفتي من استكمل فيه ثلاث شرائط: الاجتهاد والعدالة والكف عن الترخيص والتساهل... فأما إذا علم المفتي جنساً من العلم

(١) تقدمت ترجمته، ص ٥٠.

(٢) القاسمي، محمد جمال الدين، بن محمد سعيد بن قاسم (١٨٦٦ - ١٩١٤ م): نشأ في بيت علم وتقوى، أخذ العلم على طريقة القدماء. أفاد من مكتبة أبيه وجده كثيراً. له أكثر من مئة مؤلف؛ منها: تفسيره المعروف، وقواعد التحديث، والجرح والتعديل. [انظر الترجمة التي أعدها محقق كتابه (الفتوى في الإسلام)، ص ١٢ - ١٥].

(٣) الفقيه والمفتي ج ٢ ص ٣٣١ - ٣٣٢. ط ٢، دار ابن الجوزي - السعودية.

(٤) انظر: الفتوى في الإسلام، للقاسمي ص ٥٤. ط ١ دار الكتب العلمية - بيروت. بتحقيق محمد عبد الحكيم الخاضعي.

بدلائله وأصوله وقصر فيما سواه، كعلم الفرائض وعلم المناسك، لم يجوز له أن يفتي في غيره. وهل يجوز له أن يفتي فيه؟ قيل: نعم؛ لإحاطته بأصوله ودلائله. ومنعه الأكثرون؛ لأنّ لتناسب الأحكام وتجانس الأدلة امتزاجاً، لا يتحقق إحكام بعضها إلا بعد الإشراف على جميعها»^(١).

وهذا الذي ذكره ابن السّمعاني هو ما يسمّى عند الأصوليين مسألة (تجزؤ الاجتهاد)، وقد سبق بحثها وبيان الأقوال فيها، في الفصل الأول من الباب الأول^(٢).

وبناء عليه، هل يجوز للمقلد أن يفتي غيره فيما قلّد فيه؟

في الإجابة عن هذا السؤال ثلاثة أقوال رئيسة، ذكرها ابن القيم^(٣):

«الأول: قول جمهور الشافعية والحنابلة؛ أنه لا يجوز له الإفتاء، فيما قلّد فيه غيره؛ لأنّ التقليد ليس علماً، والإفتاء بغير علم لا يحلّ، كما رأينا في كلام الشافعي - رحمه الله - الذي نقله عنه الخطيب.

الثاني: أنه يجوز فيما يخصّه، ولا يجوز له أن يفتي غيره، فيما قلّد فيه.

الثالث: لابن دقيق العيد ومن وافقه - ورّجحه ابن القيم -، أنه يجوز إفتاء المقلّد عند الحاجة، وعدم وجود المجتهد».

وعلّل ابن دقيق ذلك بقوله: «توقيف الفُتْيَا على حصول المجتهد يفضي إلى حرج عظيم، أو استرسال الخلق في أهوائهم»^(٤).

ولكن تبقى دائرة الإفتاء أوسع من دائرة الاجتهاد؛ إذ الاجتهاد لا يكون إلا في ما فيه بذل للجهد واستفراغ للوسع في تحصيل الحكم الشرعي من دليله. أما الإفتاء فيشمل هذا، ويشمل ما ليس فيه إجهاد للرأي والفكر، كالإجابة في أمور واضحة الدلالة في الكتاب والسنة؛ فكل اجتهاد يصلح أن يكون فتوى ولا عكس.

(١) البحر المحيط ج ٦، ص ٣٠٥.

(٢) راجع ص ٤٥ - ٤٩، وانظر قول الزركشي في البحر المحيط، ج ٦ ص ٣٠٦.

(٣) إعلام الموقعين ج ١ ص ٤٥ - ٤٦. وهناك أقوال أخرى ذكرها الزركشي.

(٤) انظر: البحر المحيط ج ٦ ص ٣٠٦.

ومنه يُستنتج أنّ الاجتهاد الجماعي مظهر من مظاهر الإفتاء الجماعي؛ لأنّ المسائل الواضحة، التي لا إشكال فيها، لا تحتاج إلى جماعة من المفتين، ويكفي فيها المفتي الفرد. وقد رأينا في التعريف المختار للاجتهاد الجماعي أنّ له جانبين؛ استنباط الأحكام للمسائل الجديدة، وتطبيق الأحكام الشرعية المعروفة سابقاً على الوقائع والنوازل. وهو الذي توسّع الشاطبي في تقريره وبيانه، عند كلامه في الاجتهاد الذي لا ينقطع أبداً، وهو تحقيق المناط العام أو الخاص^(١).

وهذا الجانب الثاني من الاجتهاد، هو الغالب في الإفتاء، الفردي والجماعي. وأما الاجتهاد الجماعي في المجامع الفقهية؛ فإنّ الغالب فيه عنايته بالمسائل المستجدة والطوارئ، كما رأينا. فكأنّ عمل المجامع الفقهية يتكامل وعمل لجان الفتاوى الشرعية الجماعية.

رابعاً- الإفتاء والقضاء:

ولا بأس هنا من عقد مقارنة موجزة بين الإفتاء والقضاء، تمييزاً للفائدة. فالإفتاء والقضاء يشتركان في بيان الحكم الشرعي للمسألة المعروضة، ويختلفان من وجهين رئيسيين^(٢):

الأول: أنّ الفتوى محض إخبار عن الحكم الشرعي، أي لا إلزام فيه للمستفتي. أما حكم القضاء فهو ملزم للمُستقضي والمقضيّ عليه، ويجبرهما القاضي على التنفيذ. ولهذا قالوا: المفتي مع الله تعالى، كالترجم مع القاضي ينقل عنه.

أما الحاكم (القاضي)، مع الله تعالى، كنائب ينفذ ويمضي ما قضى به. الثاني: أنّ الفتوى أعمّ من القضاء، إذ كل مجال يصح فيه القضاء تصح فيه الفتوى، ولا عكس. فالقضاء مجاله الخصومات في الجنايات والأحوال الشخصية والمعاملات المالية ونحوها. أما الإفتاء فيدخل هذه المجالات، وله مجالات أخرى كالعبادات والكفارات

(١) الموافقات ج ٤ ص ٨٩ فما بعد، ط دار المعرفة - بيروت

(٢) انظر: مجموعة الفتاوى الشرعية الكويتية، ج ١ ص ٦٢-٦٣، وفتاوى شرعية، ج ١ ص ١٧-١٩، إعداد قسم الإفتاء في إدارة الإفتاء والبحوث، بدي، ط ٤. [وكلاهما يعتمد على الفروق للقرافي (الفروق ٢٢٤)، وكتاب أحمد بن حمدان في صفة الفتوى وآداب المفتي والمستفتي، ط المكتب الإسلامي - بيروت، وغيرهما].

والنذور والأضاحي والعقيقة، وكل مسألة يطلب فيها الحكم الشرعي، وليس فيها خصومة أو نزاع.

المدرک الثاني- فتاوى قطاع الإفتاء والبحوث الشرعية في الكويت:

في هذا المدرک أعرض نموذجاً من أهم نماذج الفتوى الشرعية الجماعية في عصرنا، التي تُعدّ في الوقت ذاته اجتهاداً جماعياً. وهذا النموذج هو ما قامت وتقوم به لجنة الفتوى في قطاع الإفتاء والبحوث الشرعية، في دولة الكويت. ولكي يستبين لنا هذا النموذج لا بد من استحضار المراحل التي مرّ بها الإفتاء الرسمي، ومدى استقلال الفتوى، ومنهج عمل لجنة الفتوى.

أولاً- مراحل تطور الإفتاء الرسمي في الكويت، في العصر الحاضر^(١):

بالرجوع إلى تاريخ الإفتاء في الكويت نجد أنه لم يكن رسمياً قبل عام (١٩٦٩م)، بمعنى أنه لم يكن من تنظيم الحكومة، بل كان متروكاً للعلاقة الطبيعية بين الناس والعلماء. أما الإفتاء الرسمي (الحكومي) فقد مرّ بمراحل عديدة:

بدأت بصدور قرار وزارة الأوقاف رقم (٢١) لسنة (١٩٦٩م) بتشكيل لجنة الفتوى للرد على أسئلة واستفسارات المواطنين، وكان أعضاؤها خمسة. ولكن لم يكن لها يوم محدد تجتمع فيه، ولم تكن تدوّن محاضر الجلسات، وتكتفي اللجنة بالإجابة الشفوية.

وفي عام (١٩٨٢م) كان لها تشكيل آخر، يتناسب وازدياد عمل اللجنة وتوسعها في الإجابات لتشمل مسائل كثيرة، في كافة أمور الحياة، وازدياد عدد المستفتين نتيجة ازدياد الثقة المتنامية في نفوس الناس بها. ويوماً بعد يوم زادت أعباء لجنة الفتوى، بكثرة المسائل الواردة إليها، وبقيامها بمهام أخرى، كاستقبال المسلمين الجُدد ومتابعة أحوالهم الشخصية والعناية بهم وتأهيلهم.

ونتيجة لهذا التوسع صدر القرار الوزاري رقم (٩٦) لسنة (١٩٨٣م)، القاضي بإنشاء مكتب باسم (مكتب الإفتاء) يشرف على أعمال اللجنة. ثم صدر قرار آخر في السنة نفسها

(١) انظر: مجموعة الفتاوى الشرعية، الصادرة عن قطاع الإفتاء والبحوث ج١ ص ٢٦-٣٣، وبحث الدكتور خالد المذكور / الاجتهاد الجماعي في دولة الكويت / ضمن أبحاث ندوة الإمارات، ج١ ص ٤٣٢-٤٣٦.

يعدّل تسمية لجنة الفتوى إلى (الهيئة العامة للفتوى) وأعيد تشكيلها وزيد في أعضائها ليصبحوا اثني عشر عضواً كما نص القرار الأخير على أن تتفرع الهيئة إلى لجتين:

الأولى: تتولى الإجابة عن الأسئلة الخاصة بالأحوال الشخصية، من زواج وطلاق وميراث ووقف ووصية، ونحوها.

الثانية: تتولى الإجابة عن الأمور العامة، وهي كل ما عدا الأحوال الشخصية. وتشمل العبادات والمعاملات وسائر التصرفات.

وفي عام (١٩٩٢م) صدر القرار الوزاري (١٦٨)، بشأن البناء التنظيمي لوزارة الأوقاف، وتضمنت المادة الثالثة منه تسمية إدارة الإفتاء وإدارة الموسوعة الفقهية، باسم (إدارة الإفتاء والبحوث الشرعية).

وفي العام التالي تحوّلت هذه إلى إدارة عامة، تتبع لها الإدارات الخاصة الآتية:

١- إدارة الإفتاء. ٢- إدارة البحوث والموسوعات الإسلامية. ٣- إدارة المخطوطات والمكتبات الإسلامية. ٤- إدارة الشؤون العامة (المسجد الكبير).

وفي عام (١٩٩٥م) تغير اسم الإدارة العامة للإفتاء والبحوث الشرعية إلى (قطاع الإفتاء والبحوث الشرعية)، ولا زالت على هذه التسمية حتى الآن، واختصرت الإدارات التابعة لها إلى ثلاث، هي: ١- إدارة الإفتاء. ٢- إدارة البحوث والموسوعات الإسلامية. ٣- إدارة المكتبات.

ثانياً- استقلال الفتوى في إدارة الإفتاء:

وقد جاء في تعريف لجنة الفتوى وبيان استقلالها بأنها: «الجنة دينية شرعية لا تخضع لسلطات أحد أو توجيهه أو رغباته، سواء كان جهة رسمية أو غير رسمية، بل تنطلق في بيانها للأحكام من معرفتها وقناعاتها، بعيدة كل البعد عن الضغوط والمؤثرات، وتقوم بدور (الإفتاء الجماعي) الذي يضمن لها البعد عن الزلل، والتأكد في الحكم، والاحترام أمام المسلمين»^(١).

(١) مجموعة الفتاوى الشرعية، الكويتية ج ١ ص ٣٧.

«وأوضح دليل على استقلال لجنة الفتوى ما تتمتع به -والحمد لله- من سمعة طيبة وثقة راسخة لدى العامة والخاصة في الداخل والخارج، وما تشهد به ملفاتها وأوراق سائلها من ثناء عطر ومديح كبير، نسأل الله أن يكون في ميزان حسنات أعضائها يوم الدين»^(١).

ثالثاً- منهج عمل هيئة ولجان الفتوى في الكويت:

لعل أكثر ما يُهمُّنا في دراسة هذا النموذج، هو المنهج المتبع لدى هيئة أو لجنة الفتوى الرسمية، منذ تلقي المسألة من المستفتي إلى إصدارها؛ لأن به يظهر مدى انطباق عملها على مبدأ الاجتهاد الجماعي.

وقد جاء في مقدمات مجموعة الفتاوى الشرعية بيان هذا المنهج^(٢)، ويمكنني تلخيصه في النقاط الآتية:

- ١- العمل في لجنة الفتوى جماعي، وتسوده روح الأخوة والتثبت والتيسير.
- ٢- التركيز على الجانب الشرعي العملي، وليس النظري الافتراضي.
- ٣- عدم الالتزام بمذهب فقهي معين، ولكن قلماً تخرج اللجنة في فتاواها عن إطار المذاهب الأربعة (الحنفي، المالكي، الشافعي، الحنبلي).
- ٤- في أثناء الاجتماع للإجابة عن الأسئلة يدلي كل عضو برأيه بحسب علمه وأدلته، دون تردد، وتتم مناقشة الآراء، ثم يصدر حكم اللجنة حسب رأي الأكثرية، ويسجل رأي العضو - أو الأعضاء - المخالف في محضر الاجتماع.
- ٥- جرت العادة أن تأخذ اللجنة بالرأي السهل الأيسر، بعد قناعتها به^(٣).

(١) المصدر نفسه، ج ١ ص ٣٨.

(٢) المصدر نفسه، ج ١ ص ٣٨-٤١. وانظر أيضاً (الاجتهاد الجماعي في دولة الكويت) بحث الدكتور خالد المذكور، ضمن أبحاث ندوة الإمارات ج ١ ص ٤٣٨-٤٤٠.

(٣) هذا هو مبدأ التيسير في الفتوى، الذي يعبر عن روح الشريعة الإسلامية ويُسرّها، وهو مأخوذ من آيات وأحاديث كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بَكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بَكُمُ الْعُسْرَ﴾ (البقرة / ١٨٥) وقوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج / ٧٨). وقوله - صلى الله عليه وسلم - «يُسِّرُوا وَلَا تَعَسِّرُوا وبُشِّرُوا وَلَا تَنْفُرُوا» [متفق عليه، عن أنس رضي الله عنه]. وعن عائشة - رضي الله عنها - قالت: «ما خُيِّرَ رسولُ الله - صلى الله عليه وسلم - بين أمرين إلا أخذ أيسرهما، ما لم يكن إثماً». [متفق عليه].

- ٦- ومن منهجها أيضاً: أن تستدعي المستفتي إذا رأت في ذلك فائدة، وغالباً ما تستدعي زوجته إذا كانت المسألة تتعلق بالطلاق أو العلاقة بين الزوجين.
 - ٧- تستعين اللجنة ببعض أصحاب الخبرة ممن تثق بهم كل في علمه وحرفته.
 - ٨- لا تتدخل اللجنة في المسائل التي بتّ فيها القضاء، أو المعروضة أمامه. كما أنها لا تتدخل في المسائل التي ليست من اختصاصها، كالفصل في المنازعات، أو الدخول في القضايا السياسية، ونحوها.
 - ٩- ترفع اللجنة عن المهاترات والرد على المخالفين، وعن الخوض فيما يثير الفتنة بين الناس، وتستعيز عن ذلك بالكلمة الطيبة والنصيحة الخالصة.
 - ١٠- لم تلتزم اللجنة -وخاصة في الفتاوى القديمة- بذكر الأدلة التفصيلية للمستفتي؛ لأن ذلك غير مفيد له غالباً، وخوفاً عليه من التشويش، إن لم يكن من أهل الإحاطة بالأدلة الشرعية.
 - ١١- تحتفظ إدارة الإفتاء بمحاضر لجان الفتوى - التي بدأت بتدوينها منذ عام ١٩٧٧م - وتعتبرها سرّية لا يطلع على الأسئلة والأجوبة فيها إلا أصحابها ومن تستدعي ظروف العمل اطلاعهم.
 - ١٢- قد تحيل اللجنة أمر الإجابة إلى بعض أعضائها - دون الجميع - وذلك لظروف خاصة، كالاتصال بأصحاب العلاقة بالسؤال لمعرفة بأحوالهم، أو لمصلحة عامة كالإجابة عن السؤال في وسائل الإعلام.
- رابعاً- تصنيف أبواب الفتاوى:
- لقد تمّ تصنيف الفتاوى في كتب رئيسة ثابتة تقريباً في جميع الأجزاء، وهي: العقائد، العبادات، المعاملات، الأحوال الشخصية، الجنايات والحدود، الحظر والإباحة، السياسة الشرعية، الطب.
- وقُسم كل كتاب منها إلى عدد من الأبواب، بحسب ما يحتمله من العناوين الرئيسة فيه.
- وهذا التقسيم، إلى كتب وأبواب، أشبه بتقسيم كتب الحديث الشريف المرتبة على أبواب الفقه، كالكتب الستة المشهورة، مع الاختلاف بينها في تقديم كتاب على كتاب.

وهو تقسيم حسن، ييسر البحث عن الفتوى المطلوبة، بالرجوع إلى الفهرس الموضوع في ختام كل مجلد على حدة.

خامساً- أهم مزايا هذه الفتاوى:

وإذا كان لا بد من تقويم هذا المنهج، ولو بكلمة موجزة، فيمكن القول: إنه يتسم بالوضوح والدقة والإيجابية، وهو منهج يعتمد على مبدأ الوسطية والاعتدال. ويلحظه كل من يطلع على مجموعة الفتاوى الشرعية، الصادرة عن قطاع الإفتاء، وقد بلغت تسعة مجلدات حتى عام (٢٠٠٣ م)، والتاسع منها يضم فتاوى عام (١٩٩٣ م). وهذه أهم مزاياها:

أ- تمتاز بعدم التزامها مذهباً فقهياً معيناً، في إجاباتها عن استفتاءات المستفتين، وإن كانت لا تخرج عن المذاهب الأربعة، إلا نادراً، بقدر الضرورة، ورفعاً للخرج عن المستفتي، فيما يوقعه في الخرج والمشقة. وهذا برأيي هو الأرفق بحال الناس في زماننا، ولأن المستفتين لا يعرفون المذاهب غالباً، بل إن العامي لا مذهب له، كما قرره جمهور الأصوليين. ولأن الشريعة الإسلامية، لا يمثلها كلها بجميع خصائصها، من الشمول والعموم والوسطية والاعتدال، مذهب فقهي بعينه، بل مجموع المذاهب، بما في ذلك مذاهب الصحابة والتابعين.

ب- وتمتاز أيضاً بعراقتها وأسبقيتها في التحرير والإخراج والنشر، فقد مضى على بدء تدوينها وتصنيفها وحفظها، أكثر من ربع قرن كما مرّ.

ج- جودة الإخراج في الطباعة، مع الفهرسة الدقيقة الشاملة. مع إضافة بيانات إحصائية بطريقة علمية متقنة، للكتب وللأبواب وللمسائل، اعتباراً من المجلد التاسع.

سادساً- النماذج المختارة من فتاوى أوقاف الكويت:

ستأتي نصوص النماذج المختارة في الباب الرابع الخاص بثمرات الاجتهاد الجماعي، لتكون بجانب مثيلاتها من قرارات وفتاوى المؤسسات الاجتهادية الأخرى. وأكتفي هنا بذكر عناوينها والإشارة إلى مواضعها هناك:

- ١- فتوى بشأن (تعلم السحر) [ب، ٤، ف، ٢، ث، ١، مط، ١]^(١)
- ٢- فتوى بشأن (توحيد الأذان بجهاز تحكّم آلي) [ب، ٤، ف، ٢، ث، ٢، مط، ١].
- ٣- فتوى بشأن (الزواج لمصلحة ما) [ب، ٤، ف، ٢، ث، ٣، مط، ١].
- ٤- فتوى بشأن (التعامل مع البنوك الربوية للضرورة) [ب، ٤، ف، ٢، ث، ٤، مط، ٢].
- ٥- فتوى بشأن (الإجهاض لتشوّه الجنين) [ب، ٤، ف، ٢، ث، ٥، مط، ١].
- ٦- فتوى بشأن (حمل الناس على مذهب معيّن) [ب، ٤، ف، ٢، ث، ٦، مط، ٢].
- ٧- فتوى بشأن (الاشتراك في هدايا الفرق الرياضية) [ب، ٤، ف، ٢، ث، ٧، مط، ٢].

المدرّك الثالث - فتاوى هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية:

أولاً- التعريف بهيئة كبار العلماء:

هذا الاسم يذكّرنا بهيئة كبار العلماء التي كانت في الأزهر بمصر، قبل إنشاء مجمع البحوث الإسلامية في عام ١٩٦١ م. ولعلّ هذا الاسم أخذ من ذاك. أنشئت هذه الهيئة بمرسوم ملكي أصدره الملك فيصل بن عبد العزيز - رحمه الله - بتاريخ ١٣٩١/٧/٨ هـ. ومما جاء فيه^(٢):

١- تؤلف هيئة علمية تسمى (هيئة كبار العلماء).

٢- تتكون الهيئة من عدد من كبار المختصين في الشريعة الإسلامية من السعوديين، يجري اختيارهم بأمر ملكي، ويجوز عند الاقتضاء وبأمر ملكي إلحاق أعضاء بالهيئة من غير السعوديين ممن تتوافر فيهم صفات العلماء، من السلفيّين^(٣).

٣- تتولى الهيئة: أ- إبداء الرأي فيما يُحال إليها من ولي الأمر، من أجل بحثه وتكوين الرأي المستند إلى الأدلة الشرعية فيه.

(١) بيان المختصرات: ب = باب، ف = فصل، ث = مبحث، مط = مطلب.

(٢) انظر: الفقه الإسلامي في عهد أبناء الملك عبد العزيز، إعداد الدكتور سليمان بن عبد الله أبو الخيل، ص ٣٩٧-٣٩٩. نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض.

(٣) يُلاحظ التقييد الشديد في شروط الأعضاء. فهم علماء سعوديون سلفيون. ولهذا تعتبر هذه المؤسسة الاجتهادية - بحسب تقسيم المجالات الجغرافية - قُطرية، بل ومذهبية أيضاً؛ لأنها تعتمد اتجاهاً فكرياً ومذهبياً واحداً. وسيأتي أيضاً، في الفقرات الآتية، أنها مقيدة في كل حركة بأمر ولي الأمر، حتى في القضايا التي ستعرض للبحث. وهذا برأيي تضييق يُجذّر من حريتها الفكرية، وانتشارها وقبولها، لدى عامة المسلمين في العالم.

ب- التوصية في القضايا الدينية المتعلقة بتقرير أحكام عامة، ليسترشد بها ولي الأمر، وذلك بناء على بحوث يجري تهيئتها وإعدادها، طبقاً لما نُصَّ عليه في هذا الأمر واللائحة المرفقة له.

٤- تتفرع عن الهيئة لجنة دائمة متفرغة يُختار أعضاؤها من بين أعضاء الهيئة بأمر ملكي، وتكون مهمتها إعداد البحوث وتهيئتها للمناقشة من قبل الهيئة، وإصدار الفتاوى في الشؤون الفردية، وذلك بالإجابة عن أسئلة المستفتين في شؤون العقائد والعبادات والمعاملات الشخصية، وتسمى (اللجنة الدائمة للبحوث والفتوى)، ويلحق بها عدد من البُحاث معاونين.

ثانياً- آلية العمل الاجتهادي في الهيئة:

ثم وضعت لائحة تنظم العمل في هيئة كبار العلماء واللجنة الدائمة المتفرغة عنها. وفيما يأتي أهم النقاط التي تخص بحثنا^(١):

١- تنعقد -هيئة كبار العلماء- في دورات انعقاد نظامية، مرة كل ستة أشهر، في مقرها الدائم، في الرياض. ويمكن في الحالات الاستثنائية عقدها في مكان آخر. ويجوز انعقاد الهيئة في جلسات استثنائية لبحث أمور ضرورية لا تقبل التأخير.

٢- تكون رئاسة الدورات بالتعاقب بين خمسة من أكبر أعضاء الهيئة سنًا. ويرأس أكبرهم سنًا أول دورة تنعقد. ويتولى الرئيس افتتاح الجلسات وإدارتها وتنظيم المناقشة فيها ورفعها.

٣- يصح انعقاد الهيئة بحضور ثلثي أعضائها، وتتخذ الهيئة قراراتها وتوصياتها بالأغلبية المطلقة للحاضرين، وإذا تساوت الأصوات كان صوت الرئيس مرجحاً. ومن المفيد أن يكتب الأعضاء المخالفون نوع مخالفتهم، وأسبابها، وأدلتها، مع ذكر البديل عن الرأي الذي خالفوه^(٢).

(١) المصدر السابق، ص ٣٩٩-٤٠٢. مع تصرف في اختيار النقاط، دون التصرف في الألفاظ.

(٢) الاكتفاء بالأغلبية المطلقة لصدور القرار، إضافة إلى الاكتفاء بحضور ثلثي الأعضاء، هو ما سارت عليه معظم المجامع الفقهية كما رأينا. وهو أمر مقبول في الجملة؛ لأنّ القرار الذي سيصدر يبقى في دائرة الاجتهاد الجماعي، وليس إجماعاً أصولياً، حتى لو صدر بحضور جميع الأعضاء واتفاق جميعهم، كما رأينا في المقارنة الدقيقة بينهما، في الباب السابق.

٤- تكون إدارة البحوث العلمية والإفتاء بالإضافة إلى الوظائف الإدارية والكتابية من اللجنة الدائمة المتفرعة عن الهيئة، وتقوم هذه الإدارة بواسطة اللجنة بإعداد البحوث وتجهيزها لعرضها على الهيئة، وتحرير الفتاوى عن أسئلة المستفتين في العقائد والعبادات والمعاملات الشخصية.

٥- لا تصدر الفتاوى عن اللجنة الدائمة إلا إذا وافقت عليها الأغلبية المطلقة من أعضائها على الأقل، على أن لا يقل عدد الناظرين في الفتوى عن ثلاثة أعضاء^(١). وإذا تساوت الأصوات يكون صوت الرئيس مرجحاً.

٦- لدى بحث الهيئة مسائل تتعلق بالشؤون الاقتصادية والاجتماعية، والأنظمة العامة بما في ذلك القضايا البنكية والتجارية والعمالية، فإنّ عليها أن تشارك في البحث معها واحداً أو أكثر من المتخصصين في تلك العلوم من غير أن يكون لهم حق التصويت^(٢).

٧- تتولى رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد إنشاء مجلة دورية تنشر فيها البحوث العلمية التي توافق الهيئة على نشرها. وكذلك البحوث العلمية التي ترد من بعض الباحثين بعد موافقة الأمين العام للهيئة على نشرها.

٨- لا يجوز لأحد من الأعضاء أن يصدر فتوى أو بحث أو رأي باسم عضويته في الهيئة العلمية أو باسم منصبه الرسمي.

ثالثاً- النماذج المختارة من فتاوى الهيئة واللجنة الدائمة للبحوث والإفتاء:

موضع نصوصها الباب الرابع، موزعة على مباحثه.

وأكتفي هنا بذكر عناوينها، والإشارة إلى مواضعها هناك^(٣):

(١) تقييد الحد الأدنى للناظرين في المسألة بثلاثة أمر حسن، لتبقى الفتوى الصادرة عنها جماعية لا فردية. وهو ما اشترطته ووضحته عند شرح التعريف المختار في ختام الباب الأول.

(٢) ما جاء في هذه الفقرة مبدأ مهم جداً، وهو الاستعانة بالخبراء المتخصصين في العلوم المختلفة، عندما يكون للمسألة المعروضة تشعبات وجذور خفية، يصعب على الفقيه معرفتها أو الاطلاع عليها بمفرده.

(٣) يُلاحظ تمييز ما يصدر عن اللجنة الدائمة باسم (فتوى)، وهي مختصة بأبواب (العقائد والعبادات والأحوال الشخصية)، كما مر في النظام الأساسي، أما ما يصدر عن الهيئة نفسها فيُميز بأنه (قرار)، فأشبه بذلك ما يصدر عن أحد المجامع الفقهية. والحقيقة أنه يمكن اعتبار الهيئة مجمعاً فقهياً، فطرياً أو إقليمياً، كما سيأتي اقتراحه في ختام الباب.

- ١- فتوى بشأن (محدثات الأمور) [ب، ٤، ف، ٢، ث، ١، مط ٣]^(١).
 - ٢- قرار رقم (٧٧) موضوعه (نقل لحوم الهدايا والجزاءات خارج الحرم) [ب، ٤، ف، ٢، ث، ٢، مط ٣].
 - ٣- فتوى بشأن (ترك الزوجة مدة طويلة) [ب، ٤، ف، ٢، ث، ٣، مط ٣].
 - ٤- قرار رقم (٢٥) موضوعه (الشرط الجزائي في العقود) [ب، ٤، ف، ٢، ث، ٤، مط ٨].
 - ٥- قرار رقم (١٧٩) موضوعه (بيان الهيئة حول المؤتمر الدولي للسكان والتنمية) [ب، ٤، ف، ٢، ث، ٦، مط ١].
 - ٦- قرار رقم (١٧١) موضوعه (تجسيم وتصوير أحداث قصص القرآن) [ب، ٤، ف، ٢، ث، ٧، مط ١].
- المدرک الرابع - فتاوى إدارة الإفتاء والبحوث في دائرة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدبي:
 أولاً- التعريف بها:
- إنّ الفتاوى الشرعية، الصادرة عن قسم الإفتاء في إدارة الإفتاء والبحوث، بدائرة الأوقاف في مدينة (دبي)، بدولة الإمارات العربية المتحدة، والتي صدر منها حتى الآن -عام ١٤٢٤هـ- سبعة أجزاء، هي أشبه ما تكون بمجموعة الفتاوى الشرعية الكويتية، التي سبق الحديث عنها في المدرک الثاني؛ من حيث تقسيمها إلى كتب، مرتبة على الأبواب الفقهية المشهورة، ولكن دون تقسيم كل كتاب إلى أبواب، فقد اعتمدت هذه الفتاوى تقسيم كتب الفقه، بينما اختارت الفتاوى الكويتية طريقة كتب الحديث، ولا ضير في الطريقتين، ما دامت الفهارس في كل منهما مفصلة واضحة بيّنة.
- وقد اتفقتا بالبداية بكتاب العقائد، ثم العبادات، فالمعاملات... إلخ.
- وكل منهما أدخلت بعض المصطلحات الفقهية المعاصرة، كمصطلح (الأحوال الشخصية) في الفتاوى الكويتية، وكتاب (التأمين) في بعض الأجزاء من فتاوى (دبي).

(١) بيان المختصرات: ب = باب، ف = فصل، ث = مبحث، مط = مطلب.

وهذه الأخيرة اختارت عنوان (كتاب الجامع) أي الجامع للمسائل المتفرقة، وهو ما يقابل كتاب (الحظر والإباحة) في الفتاوى الكويتية.

ومع اتفاق مجموعتي الفتاوى، في معظم خطوط المنهج العام، وفي الاستقلال عن أي تأثير خارجي، وفي الاعتماد على المنهج العلمي الرصين في الإفتاء؛ فإن لكل منهما مزايا خاصة. وقد سبق بيان مزايا مجموعة فتاوى أوقاف الكويت. وستأتي مزايا فتاوى أوقاف دبي، في ختام هذا المدرك.

ثانياً- المنهج المتبع في الفتيا:

جاء في بيان منهج الإجابة عن الأسئلة التي ترد محررة (مكتوبة) إلى إدارة الإفتاء والبحوث، في دائرة الأوقاف بدبي، ما يأتي^(١):

«وأود هنا أن أذكر أن الإدارة قد سارت على منهج علمي واضح في إجاباتها، أوضحه بالآتي:

- ١- التشاور في السؤال الوارد، وتمحيص فهمه.
- ٢- الإجابة عنه إجابة واضحة اعتماداً على أصح أقوال أهل العلم مع مراعاة تقديم قول إمام دار الهجرة مالك بن أنس الأصبحي، رحمه الله تعالى؛ لأنه مذهب الدولة الرسمي (أي دولة الإمارات العربية المتحدة)، والإفتاء به إن لم يلحق بالسائل حرجاً وعتناً.
- فإن كان يلحقه من جرائه مشقة أجيب عنه بمذهب الإمام الشافعي؛ لأنه مذهب الكثرة الكاثرة في إمارة دبي، ثم الحنفي، ثم الحنبلي، رضي الله عنهم أجمعين.
- فإن لم يكن في المسألة حرج ولكن المذاهب اختلفت في حكمها، بينا حكمها عند المذاهب الأربعة مراعين في ذلك البيان تقديم مذهب الإمام مالك، مبينين قول كل مذهب من مصادره المعتمدة عند أهل العارفين به، مع التعرض كثيراً لبيان أدلة المسألة عند القائلين بها ودليل من لم يقل بها ووجهته مع الاختصار وتخريج الأدلة وعزو الآيات.
- ٣- تُعزى الأقوال إلى المصادر المختلفة ببيان الجزء والصفحة والقائل.

(١) فتاوى شرعية، ج ١ ص ٣٨ - ٤٠، إعداد قسم الإفتاء، ط ٤ (١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م).

٤- بعد تحرير الإجابة تراجع من قبل أعضاء الإفتاء جميعهم ويوقعون عليها كدليل على موافقتهم عليها.

وتُطبع على جهاز (الكمبيوتر) بعد أن يعنون لها بعنوان يناسبها لتدل القارئ على موضوعها.

وتعرض للمرة الثانية على أعضاء قسم الإفتاء للنظر فيها وأخذ توقيعاتهم عليها وتوزع مصورة بعد ذلك على أعضاء اللجنة العليا لقراءتها استعداداً لمناقشتها في الاجتماع الدوري لها يوم الخميس من كل أسبوع.

وتُقر بعد ذلك منهم بالإجماع أو بالأغلبية، ويوقع عليها مَفَوْضاً اللجنة العليا. وتوقع من رئيس اللجنة، ثم تعتمد من مكتبه، وتسلم لأصحابها، أو تنشر في المجلات إن كانت مما ينبغي نشره، أو وردت من طريق إحدى المجلات. وتحفظ صورة منها في إدارة الإفتاء والأرشفة ومكتب المدير العام والمكتب الفني للرجوع إليها عند الحاجة.

يتم تصنيفها في آخر العام الميلادي - تبعاً لميزانية الدولة - وإخراجها مجمعة في كتاب واحد مبوباً على أبواب الفقه، متبعين تبويب الفقه المالكي في الغالب.

هذا هو المنهج الذي تسير عليه إدارة الإفتاء والبحوث في إصدارها الفتاوى وأعمالها العلمية - في قطاع الإفتاء - دائماً».

ثالثاً- أهم مزايا هذه الفتاوى:

من خلال المنهج السابق، ومن خلال اطلاعي على الفتاوى مطبوعة^(١)؛ أمكنني استخلاص المزايا الآتية لهذه الفتاوى:

أ- تمتاز بالدقة والوضوح في عرض السؤال وفي الإجابة عنه.

ب- إيراد الأدلة الشرعية، من القرآن والسنة، مع العزو والتخريج المختصر. وهذا ما خلّت منه فتاوى قطاع الإفتاء، الكويتية، إلا نادراً، وقد سبق بيان ذلك، مع تعليقه.

ج- إيراد نصوص مهمة من الكتب المعتمدة في المذاهب عند الحاجة.

(١) وقد حصلت عليها بسهولة، بوساطة مدير إدارة الإفتاء وكبير المفتين فيها فضيلة الشيخ الدكتور أحمد عبد العزيز الحداد، حفظه الله، وجزاه عني خيراً.

د- الاستناد إلى قرارات المجامع الفقهية الرئيسية، في المسائل الحديثة، وإيرادها بنصها.
هـ- كما تمتاز أيضاً بأن الفتوى تمرّ بمراحل عدة من التمحيص والمراجعة قبل الصدور النهائي، إلى المستفتي وإلى النشر وتجمعها مرحلتان رئيستان:
الأولى: إجابة أعضاء قسم الإفتاء عنها محررة، ومراجعة وموقعاً عليها.
الثانية: عرضها على اللجنة العليا للإفتاء، لمراجعتها ومناقشتها، ثم إقرارها بالإجماع أو بالأغلبية.

وبهذا يتحقق فيها بحق الإفتاء الجماعي - وهو اجتهاد جماعي كما بيّنت سابقاً - وهو ما يجعلها أكثر دقة وأقرب إلى الإصابة، وأجدر بالقبول من الخاصة والعامة، ومن المستفتين أنفسهم، على سواء.

رابعاً- النماذج المختارة من هذه الفتاوى:

موضعها الباب الرابع، موزعة على مباحثه السبعة؛ لأنه خاص بشمرات الاجتهاد الجماعي المعاصر، لتكون بجوار أخواتها من قرارات وفتاوى المؤسسات الاجتهادية الأخرى.

وأكتفي هنا بذكر عناوينها والإشارة إلى مواضعها هناك^(١):

- ١- فتوى في (حكم العمل بخبر الواحد في العقائد) [ب، ٤، ف، ٢، ث، ١، مط ٢].
- ٢- فتوى في (حكم غسل وتكفين المنتحر) [ب، ٤، ف، ٢، ث، ٣، مط ٢].
- ٣- فتوى في (حكم زواج المسير) [ب، ٤، ف، ٢، ث، ٣، مط ٢].
- ٤- فتوى في حكم تأجير عمارة لمن يستعملها في المعاصي) [ب، ٤، ف، ٢، ث، ٤، مط ٩].
- ٥- فتوى في (حكم موانع الحمل) [ب، ٤، ف، ٢، ث، ٥، مط ٣].
- ٦- فتوى في (حكم استحقاق مكافأة نهاية الخدمة) [ب، ٤، ف، ٢، ث، ٦، مط ٣].
- ٧- فتوى في (حكم الدروس الخصوصية) [ب، ٤، ف، ٢، ث، ٧، مط ٣].

(١) بيان المختصرات: ب = باب، ف = فصل، ث = مبحث، مط = مطلب.

المطلب الثاني: نماذج من هيئات الفتوى والرقابة الشرعية في المصارف والمؤسسات المالية الإسلامية

تكلمت في المطلب الأول عن مؤسسات الاجتهاد الجماعي الخاص، وهي هيئات ولجان الفتوى الشرعية الجماعية، التي تكون عادة تابعة لوزارات أو دوائر الأوقاف. فتناولت ثلاثة نماذج مهمة منها، بعد أن تحدثت عن الفتوى في الإسلام بنحو عام. وفي هذا المطلب -والذي بعده- أتناول الحديث عن مؤسسات الاجتهاد الجماعي الجزئي، وهي التي تُعنى بجانب واحد من جوانب الفقه الإسلامي، وهو -في هذا المطلب- الجانب الاقتصادي أو المعاملات المالية.

وهذه المعاملات المالية يقوم بها الناس في أسواقهم منذ قديم الزمان، ولكنها تتطور وتتسع بتطور الحياة وتعقدها، حتى أصبحت في العصر الحديث تحتاج إلى مؤسسات تنظمها وتقوم بها، لتكون منتجة ومثمرة وتعود على أصحابها بأكبر العوائد. وأوضحُ مثال على هذه المؤسسات المصارفُ (البنوك) والشركات الاستثمارية. وقد بدأت أول ما بدأت في البلاد الأوربية، مع عصر النهضة الحديثة، فأخذت سمات المجتمعات الغربية وأساليبها وأهدافها في الحياة، فهي تقوم على النظرة المادية البحتة، وتسعى إلى الربح بأية وسيلة كانت، مشروعة كالبيع والإجارة أو غير مشروعة كالربا والاحتكار والمراهنة... الخ.

وفيما يأتي دراسة نماذج مهمة من أعمال هيئات الرقابة الشرعية، لأشهر خمسة مصارف ومؤسسات مالية إسلامية، من الناحية الاجتهادية الجماعية. وأختمه بالحديث عن هيئة المحاسبة والمراجعة، التي تضع معايير المحاسبة والمراجعة والضوابط المتفقة مع أحكام الشريعة الإسلامية، للمصارف والمؤسسات المالية الإسلامية.

المدرک الأول- هيئة الفتوى والرقابة الشرعية لبنك دبي الإسلامي:

أولاً- نبذة عن نشأة بنك دبي الإسلامي، المصرف الإسلامي الأول في العالم:

كتب الحاج سعيد أحمد آل لوتاه، صاحب فكرة البنك الإسلامي، والمؤسس الرئيس لبنك دبي الإسلامي، ورئيس مجلس إدارته لفترة طويلة، عن نشأة بنك دبي الإسلامي في

العديد من الأول والثاني من مجلة الاقتصاد الإسلامي، التي يُصدرها البنك، وألخص ما جاء فيها، بإيجاز شديد، فيما يأتي:

من خلال ما سمع وقرأ -الحاج سعيد لوتاه- عن شدة حرمة التعامل بالربا، أخذاً وعطاءً، وشدة خطورته على الاقتصاد وعلى المجتمعات؛ أخذ يفكر مع بعض أصدقائه بكيفية تخلص المسلمين من التعامل مع البنوك الربوية، وكان يرى أن الحل يكمن في إنشاء مصرف لا يتعامل بالربا، وقد قرأ كتباً عدة عن فكرة البنك اللاربوي، ولكنها دراسات نظرية، وتحتاج إلى التطبيق العملي، ولكن هذا التطبيق تحفّه المخاطر والمصاعب؛ لأنه يخالف ما اعتاد الناس عليه.

ولكنه سمع ذات يوم الشيخ راشد بن سعيد آل مكتوم -رحمه الله- حاكم دبي يومها، يتمنى لو وُفق إلى إنشاء مؤسسة مالية لا تتعامل بالربا، لتخلص المسلمين من الحرج والإثم، من تعاملهم مع البنوك والمؤسسات المالية الربوية، فوافق ذلك ما كان يفكر فيه منذ سنوات، فشجّعه على عرض فكرته وعزمه أمام الشيخ راشد، وبعد تفكير منهما ومناقشة مستفيضة للأمر تمت الموافقة من الشيخ، وسافر الحاج سعيد إلى بعض البلدان العربية ليلقي العلماء والخبراء، في عام (١٩٧٤)، فوافقوه على تطبيق فكرته وشدّوا من أزره، وجاء معه بعضهم إلى دبي لوضع نظام لهذا البنك المنشود^(١).

وبعد عودته إلى دبي حصل على الموافقة الرسمية من حاكم دبي، بمرسوم أميري يُرخص بإنشاء (بنك دبي الإسلامي) شركة مساهمة محدودة، مركزها الرئيس مدينة (دبي)، في ٢١/ صفر/ ١٣٩٥ هـ الموافق ١٢/ مارس/ ١٩٧٥ م.

ولما علم بذلك بعض المتحمسين لفكرة البنك اللاربوي في دولة الكويت، اتصلوا به وطلبوا المشاركة فيه. وبعد عدة أشهر تمّ الافتتاح الرسمي للبنك، بتاريخ ١٠/ رمضان/ ١٣٩٥ هـ الموافق ١٥/ سبتمبر (أيلول)/ ١٩٧٥ م.

وفرّح الغيورون على دينهم به فرحاً شديداً، وأقبلوا على المساهمة فيه أو التعامل معه. وشكّك المرجفون بنجاحه، وراحوا يثبّطون العزائم، ولكن الله تعالى خيّب آمالهم

(١) مجلة الاقتصاد الإسلامي، العدد الأول، ص ٤-٧ في المجلد الأول للسنة الأولى ١٤٠٢ هـ.

وظنّونهم، فاستمر نجاحه المطرد، وأنشئ بعده بفترة وجيزة عدد من البنوك الإسلامية، منها: بيت التمويل الكويتي - وقد كان مؤسسه مساهمين في بنك دبي الإسلامي -، وبنك البحرين الإسلامي، والبنك الإسلامي الأردني، وبنك فيصل الإسلامي، والمصرف الإسلامي الدولي للاستثمار والتنمية، وغيرها^(١).

ثانياً - عمل هيئة الرقابة الشرعية في بنك دبي الإسلامي^(٢):

وُضعت لائحة تنفيذية لهيئة الرقابة الشرعية، أختار منها النقاط والفقرات ذات الصلة ببحثنا، من حيث آلية عملها واختصاصاتها وكيفية صدور الفتوى فيها، وعلاقاتها بغيرها. أ- من حيث آلية عملها:

١ - تعقد الهيئة اجتماعاً دورياً كل شهر، كما تجتمع كلما دعت الحاجة لذلك.

٢ - يكون اجتماع الهيئة صحيحاً إذا حضره أغلبية أعضائها، أي ثلاثة من أعضائها الأربعة.

٣ - تصدر قرارات الهيئة بأغلبية أصوات الحاضرين، فإن تساوت رُجّح الجانب الذي فيه الرئيس. وتدوّن القرارات الصادرة عن الهيئة في محضر خاص لا يُذكر فيه صدورها بالأغلبية أو بالإجماع.

[وهي بهذه تحالف نظام المجامع الفقهية]

٤ - لرئيس الهيئة أن يدعو لحضور اجتماعاتها مَنْ يرى ضرورة لحضوره، من العاملين في البنك أو من غيرهم، للاستفادة بخبراته في المسائل المعروضة عليها، دون أن يكون له صوت معدود في صدور قراراتها.

[تتفق الهيئة مع المجامع الفقهية في دور الخبراء، وعدم احتساب أصواتهم]

٥ - يتولى المراقب الشرعي أمانة الهيئة ويمثّل حلقة الوصل بينها وبين البنك، ويقوم بالتنسيق بين الهيئة وإدارات البنك التنفيذية. ويخصّر لاجتماعات الهيئة، ويُعدّ جدول أعمالها، ويوجه الدعوة لأعضائها، ويتولى تدوين محاضرها، ويشرف على تنفيذ قراراتها وفتاواها، كما يقوم المراقب بمعاونة عدد كافٍ من المدققين الشرعيين، بتدقيق معاملات

(١) الاقتصاد الإسلامي، العدد الثاني، ص ٤-٧.

(٢) المصدر: لائحة الهيئة، ص ١-٧، وهي وثيقة داخلية غير منشورة.

البنك المنفذة، للثبوت من موافقتها لفتاوى الهيئة وقراراتها، وتقديم تقاريره عن المخالف منها، لدراستها واتخاذ القرار المناسب بشأنها.

ب- من حيث اختصاصها:

تشرف الهيئة على جميع النواحي الشرعية بالبنك، وتوجه نشاطه وجهة إسلامية، وتساعد العاملين فيه على الالتزام الكامل في كل معاملاته بأحكام الشريعة الإسلامية، وذلك على النحو الآتي:

١- إصدار الفتاوى وتقديم التوصيات في الموضوعات المعروضة عليها.

٢- تقوم الهيئة بمراجعة نماذج العقود التي يستعملها البنك، والاتفاقيات التي يعقدها، وصيغ الاستثمار التي يستخدمها، واللوائح التي ينفذها والمحافظ والصناديق الاستثمارية التي ينشئها أو يساهم فيها، والأوراق والأدوات المالية التي يصدرها، واعتماد ذلك كله بعد التأكد من عدم مخالفته لأحكام الشريعة الإسلامية.

٣- حضور ممثل الهيئة اجتماع الجمعية العمومية للبنك وتولية قراءة تقرير الهيئة السنوية، والرد على استفسارات أعضاء الجمعية العمومية بشأنه.

٤- تقدم الهيئة تقريراً إلى رئيس مجلس إدارة البنك عن المخالفات التي يكتشفها المراقب الشرعي وجهاز التدقيق، حتى يوجه إدارات البنك التنفيذية لوقفها أو تصحيحها وعدم تكرارها.

٥- تقوم وحدة التدريب الشرعي بالهيئة بإعداد برامج لتدريب العاملين في البنك على فهم وتطبيق مبادئ الشريعة الإسلامية في العمل المصرفي الإسلامي.

٦- قيام وحدة البحوث الشرعية بالهيئة بإجراء البحوث وعمل الدراسات في القضايا الجديدة التي تعرض على الهيئة بهدف تقديم الحلول والصيغ والمنتجات الجديدة، حتى يساير البنك التطور ويلاحق التقدم في الصناعة المالية والصيرفة الإسلامية.

٧- اعتماد الهيئة صيغ الاستثمار وعقود الإيداع والتمويل الإسلامي التي تقترحها إدارة البنك وأجهزته التنفيذية، أو التي تطلب من الهيئة إعدادها وصياغتها في القضايا الجديدة التي لا تصلح أو لا تنطبق عليها العقود والصيغ النمطية القائمة. جما يخص الفتوى وطرق صدورها:

١- قرارات الهيئة وفتاواها في حدود اختصاصاتها جماعية، ولا يجوز لأحد أعضائها أن يصدر فتوى خاصة في معاملات البنك، وأوجه نشاطه المختلفة.

٢- فتاوى الهيئة وقراراتها مُلزمة، وعلى جميع إدارات البنك والعاملين فيه تنفيذها بمجرد صدورها.

[وهذا أمر في غاية الأهمية، وهو صِمامُ الأمان لاستمرار البنك في السير بالاتجاه الصحيح. وهذا بخلاف ما رأيناه في قرارات المجامع الفقهية، فهي غير ملزمة].

٣- يقوم اجتهاد الهيئة على أساس الأدلة الشرعية المعتبرة مستعينة بفقه المجتهدين من الصحابة والتابعين والأئمة أصحاب المذاهب المشهورة، وتتخير الهيئة من بين الاجتهادات المختلفة أقواها دليلاً وأكثرها تحقيقاً للمصلحة وتلبية للحاجة دون التقيد برأي اجتهادي معين. وللهيئة إذا رأت رأياً أو أصدرت فتوى أو توصية في قضية معينة أن ترجع عنها إذا تغير اجتهادها بناء على أدلة جديدة أو ظهور وجه المصلحة.

[وهذا أمر مهم جداً، وهو يتفق مع المنهج المعتمد في المجامع الفقهية].

د- علاقات الهيئة بغيرها:

تسعى الهيئة إلى توثيق الصلات مع هيئات الرقابة الشرعية بالبنوك والمؤسسات المالية الإسلامية المختلفة، وبالهيئات والمؤسسات العلمية وفقهاء الشريعة وعلماء القانون والاقتصاد والمحاسبة، المهتمين بقضايا العمل المصرفي الإسلامي وتطبيقاته فيما يتعلق بالقضايا التي تعرض على الهيئة، لطلب بيان حكم الشريعة الإسلامية فيها.

ثالثاً- النموذج المختار من فتاوى هيئة الرقابة الشرعية لبنك دبي الإسلامي:

- فتوى بشأن السحب النقدي بواسطة بطاقة الائتمان (الفيزا).

[ب، ٤، ف، ٢، ث، ٤، مط ١] (١).

(١) بيان المختصرات: ب = باب، ف = فصل، ث = مبحث، مط = مطلب.

المفرك الثاني- هيئة الفتوى والرقابة الشرعية لبيت التمويل الكويتي:

أولاً- التعريف ببيت التمويل الكويتي: [ويقال له اختصاراً (بيتك)]

أسس بيت التمويل الكويتي في عام (١٩٧٧م)، ليكون مصرفاً غير ربوي، يعمل على وفق أحكام الشريعة الإسلامية^(١).

ويعتبر بيت التمويل هذا، في رأي المختصين، أحد أكبر وأنجح البنوك الإسلامية في العالم.

وقد أثبت نجاحه المتسارع المطرد، خلال مسيرته التي ربت عن ربع قرن، ونال ثقة المتعاملين معه، من خلال التزامه وحرصه الشديدين على التقيد بأحكام الشريعة الإسلامية.

ومما ساعده على هذا النجاح الكبير عقد التأسيس والنظام الأساسي الذي وضع له، والذي سمح له بما يأتي:

- ١- القيام بجميع الخدمات والعمليات المصرفية المعروفة.
 - ٢- القيام بأعمال الاستثمار المباشر أو بشراء أو بتمويل مشروعات وأعمال^(٢).
- ثانياً- هيئة الفتوى والرقابة الشرعية، واجتهادها الجماعي في المسائل الاقتصادية:

إن هيئة الفتوى والرقابة الشرعية رافقت بيت التمويل منذ إنشائه، ولكنها في السنوات الخمس الأولى كانت تقتصر على عضو واحد هو المستشار الشرعي الأول في جميع العقود والمعاملات من الوجهة الشرعية. (هو الشيخ الدكتور بدر المتولي عبد الباسط^(٣)).

(١) أي بعد سنتين فقط من تأسيس بنك دبي الإسلامي. بل إن بعض مؤسسي بيت التمويل كانوا شركاء مساهمين في دبي الإسلامي. وقد مرت الإشارة إلى هذا عند الكلام عن نشأة بنك دبي الإسلامي.

(٢) المصدر: موقع بيت التمويل الكويتي على شبكة الإنترنت، www.kfh.com. بتصرف من فقرة بعنوان (نبذة عن بيت التمويل).

(٣) بدر المتولي: عالم مصري كبير، وفقه حنفي، دكتوراه في فقه الحنفية وأصول الفقه (١٩٣٥م): درس في جامعات الأزهر وبعاد والكويت. شغل وظائف دينية وعلمية كثيرة. وكُلف في عام (١٩٧٤) بإعادة تكوين جهاز الموسوعة الفقهية الكويتية، وعين أميناً عاماً لها، وكان رئيس هيئة الفتوى في أوقاف الكويت، لمدة طويلة. [انظر ترجمته في مجموعة الفتاوى الشرعية، أوقاف الكويت ج ١ ص ١٠٦-١٠٧]

وبعد ذلك انضم إلى الهيئة أعضاء آخرون من ذوي الاختصاص الشرعي العالي، حتى أصبحوا خمسة.

وتتبع الهيئة مكتب رئيس مجلس إدارة البيت مباشرة، وتتكون من جهازين:

الأول: جهاز استشاري رقابي.

الثاني: جهاز تنفيذي إشرافي.

أ- من أهم اختصاصات الهيئة^(١):

١- الرقابة الشرعية والفقهية لأعمال بيت التمويل الكويتي.

٢- إصدار الفتاوى الشرعية حول القضايا والأنشطة ذات الأهمية، وبيان المخالف منها لأحكام الشريعة الإسلامية.

٣- التوعية الشرعية والفقهية لأعمال المصارف الإسلامية.

٤- دراسة ما يقدم من أسئلة خاصة بالجوانب الشرعية، حول الأمور الفقهية لأعمال بيت التمويل الكويتي والمصارف الإسلامية بصفة عامة، والإجابة عنها وبيان الرأي الشرعي فيها، وتوضيح أية شبهة.

٥- دراسة مشروعات العقود المتعلقة بأعمال ونشاطات بيت التمويل الكويتي قبل التوقيع عليها، للتأكد من عدم تعارض أي بند فيها مع أحكام فقه المعاملات.

٦- إعداد تقرير سنوي يبين رأي الهيئة فيما يؤكد أن أعمال بيت التمويل خلال السنة الماضية تتفق مع أحكام الشريعة الإسلامية.

٧- الإشراف على تجميع الفتاوى، وإقرار ما يتم نشره منها، باعتبارها مرجعاً شرعياً ومستنداً رسمياً، يتعين على بيت التمويل الكويتي التقيد بها، وعدم مخالفة شيء فيها، إلا ما يتم الرجوع عنه من قبل الهيئة.

(١) انظر: أبحاث ندوة الإمارات، ج ١ ص ٤٧٥-٤٧٦، من بحث الدكتور خالد مذكور عبد الله المذكور (رئيس اللجنة الاستشارية العليا لاستكمال تطبيق الشريعة الإسلامية، في الكويت). وهناك اختصاصات أخرى لم أذكرها، لعدم أهميتها للبحث هنا.

ب- منهج الهيئة في الإفتاء^(١):

تقوم الهيئة أولاً بالتكليف الصحيح للمسألة المعروضة عليها وتصورها بنحو واضح، ثم تعتمد في فتواها المنهج الآتي:

- ١- إن أمكن رد المسألة إلى نص من كتاب أو سنة، فلا محيد عن الأخذ به.
- ٢- إن كانت المسألة نازلة جديدة، ويمكن ردها إلى مسألة تنازع فيها الفقهاء الأقدمون، وكانت أدلتهم متقاربة، فمَهَمَّة الهيئة أن تفتي بالرأي الذي يغلب على ظنها أنه أوفق للمصلحة وأيسر على الناس، أخذاً بقوله -ﷺ-: «يَسْرُوا وَلَا تَعْسَرُوا»^(٢).
- ٣- إذا لم يكن الفقهاء الأقدمون قد تعرضوا لبحث المسألة المعروضة. تُحَكِّم الهيئة فيها قواعد الشريعة الإسلامية، مغلبة المصلحة، مراعية قدر الإمكان قاعدة (درء المفسد مقدم على جلب المصالح).
- ٤- ليس هناك ما يمنع الهيئة من الرجوع عن فتوى سابقة لها، إذا ظهر لها أدلة جديدة، أو اختلفت تكليف المسألة، أو تغير أمر في النواحي الفنية.
- ٥- لا تتقيد الهيئة بفتاوى الهيئات واللجان الشرعية التابعة للمصارف الإسلامية الأخرى، وإن كانت تستأنس بها وتطلع عليها للاستفادة وتوسيع دائرة النظر، مقدرة أن الفتوى تختلف باختلاف الزمان والمكان.

ج- آلية عمل الهيئة:

تقوم الهيئة بعدد من الخطوات، من حين عرض المسألة عليها، وحتى إصدار الفتوى الجماعية واعتمادها وإبلاغها للجهة السائلة، وفيما يأتي أهم هذه الخطوات^(٣):

- ١- يستقبل مقرر الهيئة الأسئلة المقدمة من إدارات وقطاعات بيت التمويل الكويتي فقط^(٤).

(١) المصدر السابق: ج ١ ص ٤٧٧-٤٧٨، مع تصرف يسير.

(٢) جزء من حديث رواه البخاري برقم (٦٩) ومسلم برقم (١٧٣٤).

(٣) ندوة الإمارات، ج ١ ص ٤٧٨-٤٧٩، من بحث الدكتور خالد المذكور.

(٤) هنا تظهر الخصوصية في الاجتهاد الجماعي، فالهيئة معنية فقط بالاجتهاد لمصلحة المؤسسة التي تتبعها، وهي بيت التمويل. وهذا أمر حسن، لئلا تشغل بقضايا لا تعنيها، أو تشتت جهودها، ولكن هذا التخصص لا يمنعها من التعاون وتبادل الخبرات مع هيئات الفتوى في المصارف الإسلامية الأخرى.

٢- تجتمع الهيئة أسبوعياً، وربما عقدت اجتماعات استثنائية تبعاً للظروف للنظر في القضايا المدرجة على جدول أعمالها.

٣- لا تلتزم الهيئة بالبث في السؤال المعروض عليها في الاجتماع ذاته دائماً. وإنما قد يتطلب عرض المسألة في عدة اجتماعات لاستيفاء بعض المعلومات. خصوصاً في العقود والاتفاقيات التي تراعى فيها الجوانب الشرعية والقانونية.

٤- قد تطلب الهيئة من المراقب الشرعي القيام ببحث مسألة معينة، واستقصاء الآراء الفقهية، وعرض ذلك عليها للترجيح بين هذه الآراء.

٥- يصدر عن الهيئة محضر لاجتماعها، يتضمن الأسئلة المقدمة وإجابات الهيئة عليها، ولا تعتبر الإجابات قاطعة إلا بعد التصديق عليها من قبل الأعضاء واعتمادها في الاجتماع الآتي له.

ثالثاً- النموذج المختار من فتاوى الهيئة الشرعية لبيت التمويل الكويتي:

- فتوى بشأن أخذ نسبة من الربح في مقابل الضمان.

[انظرها في: ب ٤، ف ٢، ث ٤، مط ٢]^(١)

المدرک الثالث - هيئة الرقابة الشرعية، لبنك فيصل الإسلامي السوداني:

أولاً- لمحة موجزة عن بنك فيصل الإسلامي السوداني^(٢):

أ- نشأته وتأسيسه:

في فبراير (شباط) من عام (١٩٧٦م)، التقى الأمير محمد الفيصل آل سعود الرئيس السوداني آنذاك (محمد جعفر نُميري)، وطلب منه السماح بإنشاء بنك إسلامي يعمل في السودان، على وفق أحكام الشريعة الإسلامية، والمتمثل في تحريم الربا، والقيام بجميع الأعمال المصرفية والتجارية على أساس الربح العادل والحلال، وإخراج الزكاة ومنع الاحتكار، والتعاون من أجل منفعة المجتمع وتطويره، فاستجابت الدولة في السودان استجابة مشجعة.

(١) بيان المختصرات: ب = باب، ف = فصل، ث = مبحث، مط = مطلب.

(٢) فتاوى هيئة الرقابة الشرعية لبنك فيصل الإسلامي السوداني، ص ٧-٩، ط ١، صادرة عن البنك نفسه.

وفي أغسطس (آب) من عام (١٩٧٧)، تمّ تسجيل بنك فيصل الإسلامي كشركة مساهمة سودانية عامة محدودة. وقد مُنحت امتيازات وإعفاءات ضريبية وجمركية.

ب- نجاحه السريع الكبير:

وأقبل الناس على الاكتتاب فيه إقبالاً كبيراً، ولذلك تمّ رفع رأس المال المفتوح به من ستة ملايين إلى عشرة ملايين جنيهاً سودانياً. وبعد مضي عامين فقط على التأسيس لجأ البنك إلى زيادة رأس المال مرّة أخرى إلى خمسين مليون جنيهاً سودانياً.

وصاحبَ هذا الإقبال الجماهيري نجاحٌ منقطع النظير للبنك تمثل في حقيقتين:

أولاهما: مقدرة البنك على إثبات صلاحية الصيغة الإسلامية للتعامل المالي، من خلال تحقيق أرباح كبيرة وزعت على المساهمين والمودعين، وتضاعفت أصول البنك، في مدة قصيرة.

ثانيهما: إثبات مقدرة الصيغة المصرفية الإسلامية على المنافسة في تقديم مختلف الخدمات المصرفية وبكفاءة عالية.

وهذا النجاح أدى إلى إنشاء أربعة بنوك أخرى تسير على النهج الإسلامي. وتحولت ثلاثة بنوك ربوية إلى إسلامية، وكذلك بقية البنوك فيما بعد.

ثانياً- هيئة الرقابة الشرعية وعملها الاجتهادي:

أ- تشكيلها ومهامها:

جاء في النظام الأساسي للبنك، ما يأتي^(١):

١- تشكل هيئة الرقابة الشرعية من ثلاثة أعضاء على الأقل وسبعة على الأكثر من علماء الشرع، تعينهم الجمعية العمومية للمساهمين لثلاث سنوات. وتجوز إعادة تعيين من انتهت عضويته منهم.

٢- يُعهد لهيئة الرقابة بالمهام الآتية:

أ) الاشتراك مع المسؤولين في البنك في وضع نماذج العقود والاتفاقات والعمليات العائدة لجميع معاملات البنك مع المساهمين والمستثمرين والغير، وفي تعديل وتطوير

(١) المصدر السابق، ص ١٤-١٥. بتصرف قليل بحذف بعض الجمل التي أرى عدم ضرورتها للبحث.

النماذج المذكورة عند الاقتضاء، وفي إعداد العقود التي يُزَمَع البنك إبرامها، مما ليس له نماذج موضوعية من قبل، وذلك كله بقصد التأكد من خلوّ العقود والعمليات المذكورة من المحظورات الشرعية.

ب) إبداء الرأي من الناحية الشرعية فيما يحيله إليها مجلس الإدارة أو المدير العام من معاملات البنك.

ج) تقديم ما تراه مناسباً من المشورة الشرعية إلى مجلس الإدارة في أي أمر من الأمور العائدة لمعاملات البنك.

د) مراجعة عمليات البنك من الناحية الشرعية، للتحقق من تنفيذها.

٣- تقدم الهيئة تقاريرها وملاحظاتها دورياً، وكلما اقتضى الأمر إلى كل من المدير العام ومجلس الإدارة.

٤- تقدم الهيئة للجمعية العمومية للمساهمين تقريراً سنوياً شتملاً على رأيها في مدى تمشي البنك في معاملاته مع أحكام الشرع.

٥- تباشر الهيئة عملها وفقاً للائحة تنفيذية تقرّها ويصدر بمقتضاها قرار من الجمعية العمومية للمساهمين. ولرئيس الهيئة أو نائبه حق حضور اجتماعات الجمعية العمومية، وللهيئة كذلك طلب إدراج أي موضوع على جدول اجتماع أي جمعية عمومية لمناقشته.

ب- خطة هيئة الرقابة الشرعية لبنك فيصل الإسلامي السوداني، في الإجابة عن الاستفسارات، كما جاء في المادة (١١) من لائحة الهيئة^(١):

تسير الهيئة على وَفْق الخطة الآتية في إجابتها عن الاستفسارات الموجهة إليها من مجلس الإدارة أو المدير العام^(٢):

(١) المصدر السابق، ص ١٦-١٧، وهذه الخطة هي أكثر ما يهمننا في بحثنا، لأنها تطبيق عملي للاجتهاد الجماعي، في خطوات محددة.

(٢) وهنا نلاحظ أيضاً، كما رأينا في فتاوى بيت التمويل الكويتي، أن فتاوى الهيئة مقصورة على ما يُقدّم لها من جهات داخل مؤسسات البنك، وإن كانت هنا أكثر تحديداً.

(١) تدرس الهيئة الموضوع (المستفسر عنه) دراسة وافية للوقوف على حقيقته مستعينة بمقدم الاستفسار، وبمن ترى حاجة إلى الاستعانة به من المتخصصين. [لعل المقصود بالمتخصصين الخبراء في العلوم والحرف المختلفة]

(٢) تبحث الهيئة عن الحكم الشرعي للموضوع المستفسر عنه مستعينة بما دونه العلماء من الأحكام الفقهية الفرعية، وما دونه في أصول التشريع من قواعد الاستنباط. [ستأتي فقرة أخرى تبين أن هذا البحث يكون إفرادياً في البداية]

(٣) إذا كان الموضوع المستفسر عنه فيه حكم متفق عليه بين الفقهاء بالجواز أو المنع أفتت الهيئة به، وإذا اختلفت آراء الفقهاء في الموضوع أفتت بما ترجّحه منها أو ما تراه أكثر تحقيقاً للمصلحة، وإذا لم يكن في الموضوع حكم متقدم من الفقهاء أفتت الهيئة فيه باجتهادها مراعية في ذلك قاعدة: الأصل في المعاملات الجواز إذا كانت برضاء الطرفين، إلا ما ورد فيه نص بالمنع.

[وهذه الطريقة في الإفتاء توافقت ما رأيناه في البنكين السابقين، دُبي الإسلامي وبيت التمويل الكويتي، وكذلك فتاوى أوقاف الكويت وفتاوى أوقاف دُبي، بل تكاد تكون عينها طريقة المجمع الفقهية، التي درسناها. وهذا التوافق بين الجميع على هذه الطريقة، دليل على سدادها واتفاقها مع القواعد العامة في الاجتهاد الفقهي، وقواعد الجمع والترجيح بين الأحكام، كما في كتب أصول الفقه].

(٤) ليس من خطة الهيئة تطويع أحكام الشريعة الإسلامية، لتساير ما عليه العمل في المصارف القائمة، وإنما خطتها تطوير الأعمال المصرفية لتساير الشريعة الإسلامية، فشريعة الله حاكمة لا محكومة، فما يوافق الشريعة من أعمال المصارف تقرّه الهيئة وما يخالفها تعدله إذا كان قابلاً للتعديل وترفضه كلياً إذا لم يقبل التعديل، وتبحث عن بديل إسلامي للعمل المرفوض، إذا كان وسيلة إلى مصلحة حقيقة.

(٥) يقوم كل عضو من أعضاء الهيئة منفرداً بالبحث عن الحكم الشرعي، وفي الموضوع المعروض، وفق الأسس المتقدمة ويدون ما تيسّر له، ثم تعرض الآراء في اجتماع الهيئة وتناقش للوصول إلى الحكم الذي تقرّه.

[وهذا يوافق ما تسير عليه المجامع الفقهية، بتكليف الأعضاء ببحث الموضوعات المعروضة، بنحوٍ إفراديٍّ، ويقدمونها في بحوث معمّقة، ثم تعرض على سائر الأعضاء في المؤتمرات الدورية، ويتم التشاور فيها، والوصول إلى القرارات والتوصيات. وهو أمر منطقي طَبْعِيٌّ؛ لأن الاجتهاد في أصله عمل فردي، وإنما يصبح جماعياً بال مناقشات والمداولات والتشاور فيما توصل إليه كل مجتهد بمفرده، وصدور الحكم بالإجماع أو الأغلبية].

(٦) تطبع الإجابة في صورتها النهائية ويوقع عليها جميع الأعضاء، ثم يسلمها السكرتير للجهات المعنية.

[وهذا أدعى للتثبّت والاطمئنان، وهو يوافق ما رأيناه في فتاوى الهيئة الشرعية لبيت التمويل الكويتي].

(٧) إذا كان لأحد الأعضاء رأي مخالف يدون في الهامش.

[وهذا ما سارت عليه جميع المجامع الفقهية، ومعظم هيئات الفتاوى الجماعية].

ثالثاً- النموذج المختار من فتاوى هيئة الرقابة الشرعية لبنك فيصل الإسلامي السوداني:

- فتوى بشأن (خطابات الضمان). [انظرها في: ب ٤، ف ٢، ث ٤، مط ٣] (١)

المدرک الرابع - الهيئة الشرعية الموحدة لشركة البركة للاستثمار والتنمية:

أولاً- التعريف بشركة البركة للاستثمار والتنمية (٢):

انطلقت مؤسسة (دلة)، أولى مجموعات دلة البركة، التي تحولت فيما بعد إلى شركة البركة للاستثمار والتنمية، من مدينة الرياض بالمملكة العربية السعودية عام (١٩٦٩م). حيث بدأت نشاطها في مجال الخدمات، وكانت أول مؤسسة أهلية تضطلع بتنفيذ العديد من مشروعات التنمية الأساسية بالمملكة، ووسعت أعمالها لتشمل تشغيل وصيانة المطارات والمنشآت المعدنية. وعلى مدى ثلاثين عاماً تنوعت أنشطتها من خلال عدد كبير من المنشآت الاقتصادية والمشاريع العملاقة، والتي تندرج في ثلاثة قطاعات رئيسة؛ هي:

(١) بيان المختصرات: ب = باب، ف = فصل، ث = مبحث، مط = مطلب.

(٢) انظر موقع الشركة- صفحة (نظرة عامة) www.dallah.com/about/overview.htm

الأعمال والإعلام والأموال، لتصل إلى استثمارات بالمليارات في أكثر من أربعين دولة حول العالم.

تعمل مجموعة دلة البركة على نحو متكامل، من أجل الاستغلال الأمثل للموارد والإمكانات المادية والبشرية المتاحة لصالح المجتمع الإنساني، التزاماً بالمنهج الاقتصادي الإسلامي، واهتداءً بميثاق ومسؤولية الاستخلاف وعمارة الأرض، التي تركز على الكسب الطيب وتزكية المال، بالامتناع عن الربا والاستغلال وكافة أنواع الكسب غير المشروعة.

ثانياً- اختصاصات الهيئة الشرعية الموحدة^(١):

إبداء الرأي الشرعي في الأنظمة ولوائح العمل والعقود والتطبيقات، للتأكد من خلوها من أي محذور شرعي، وكل ما يتطلبه أداء ذلك من رقابة وتدقيق ومتابعة.
إبداء الرأي الشرعي في معاملات واستفسارات الوحدات التي تحال إلى الهيئة من إدارات الوحدات أو مستشاريها الشرعيين أو من هيئتها الشرعية إن وجدت.
تقديم ما تراه مناسباً من مبادرات واقتراح صيغ أو منتجات إلى الرئيس التنفيذي للدراسة أو للإحالة للوحدات المختصة.
ترتيب زيارات ميدانية للوحدات بهدف التدعيم والتطوير والتنسيق فيما يتعلق بالجوانب الشرعية.

تقديم تقرير سنوي شامل لمجلس الإدارة، يبين خلاصة ما تمّ عرضه من حالات، وما جرى بيانه من آراء المعاملات المنقّدة، حسب اللوائح والتعليمات المطبقة.
ثالثاً- النماذج المختارة من فتاوى هيئة البركة وندواتها :

اكتفيت باختيار نموذجين من فتاوى ندوات البركة، ونموذجاً من فتاوى الهيئة؛ أذكر عناوينها هنا ، وأحيل إلى مواضعها في الباب الرابع:
١ - فتوى بشأن (عقود المناقصات الحكومية).

(١) انظر قرار تشكيل الهيئة الشرعية الموحدة واللجنة التنفيذية في فتاوى الهيئة الشرعية الموحدة، جمع وتنسيق وفهرسة د. عبد الستار أبو غدة وعز الدين خوجة، ص ٢٢٩-٢٣٠، ط ١ (١٤١٨هـ - ١٩٧٧م).

٢- فتوى بشأن (التنضيض الحكمي بطريق التقويم الدوري، بغرض توزيع أرباح حسابات الاستثمار، أو تحديد أسعار التداول). [انظر نصّيهما في: ب ٤، ف ٢، ث ٤، مط ٤].

- فتوى لهيئة البركة بشأن (توكيل الواعد بالشراء التملك لصالح البنك).
[انظر نصّها في: ب ٤، ف ٢، ث ٤، مط ٥]^(١)

المدرک الخامس - الهيئة الشرعية لشركة الراجحي المصرفية للاستثمار:
أولاً- التعريف بشركة الراجحي ومجموعتها الشرعية:
أ- شركة الراجحي^(٢):

تعتبر شركة الراجحي المصرفية للاستثمار إحدى الشركات المصرفية المساهمة الكبرى في المملكة العربية السعودية، وقد صدر المرسوم الملكي بتاريخ: ١٤٠٧/١١/٣ هـ بالترخيص لها، وأعلن عنها بتاريخ: ١٤٠٩/٤/٥ هـ، وتنفيد الشركة في تعاملاتها المصرفية والاستثمارية بأحكام وضوابط الشريعة الإسلامية.

وتدار الشركة من خلال تنظيم إداري، يشمل الإدارة العامة بالرياض وست إدارات إقليمية موزعة على المناطق.
ب- المجموعة الشرعية^(٣):

تعتبر المجموعة الشرعية في شركة الراجحي المصرفية للاستثمار إحدى المجموعات السبع التي تقوم عليها الشركة.

وتتكون المجموعة الشرعية من الإدارات الآتية:

١ - أمانة الهيئة الشرعية. ٢ - الرقابة الشرعية^(٤).

(١) بيان المختصرات: ب = باب، ف = فصل، ث = مبحث، مط = مطلب.

(٢) انظر: موقع الشركة على الانترنت www.alrajhibank.com، ونشرة التعريف بالهيئة الشرعية والمجموعة الشرعية في شركة الراجحي ص (ب - ز).

(٣) المصدرين السابقين.

(٤) يُلاحظ هنا الفصل بين الرقابة الشرعية وبين الهيئة الشرعية؛ فهذه الأخيرة هي التي تضع الصيغ الشرعية للعقود والمعاملات، بما تختاره من فتاوى الفقهاء وقرارات المجامع الفقهية وغيرها من المؤسسات الاجتهادية، لذلك يشترط في أعضائها شروط خاصة للاجتهاد والإفتاء، أما الرقابة الشرعية، فلا يشترط في أعضائها الشروط السابقة؛ لأن

٣- مركز البحث والتطوير. ٤- قسم التنسيق والمعلومات.

وتقوم جميع هذه الإدارات بأعمال متسلسلة متداخلة ويكمل بعضها بعضاً. وكلها تحقق هدف المجموعة، وهو:

الإسهام في تحقيق استراتيجية الشركة، في أن تكون البنك الإسلامي الرائد، من خلال دعم الخطط والسياسات اللازمة لتحقيق التزام الشركة بتنفيذ معاملات مصرفية تتفق مع أحكام الشريعة الإسلامية.

أما المهام الرئيسة للمجموعة الشرعية فهي:

- ١ - دراسة معاملات الشركة وأنشطتها، وتجهيزها للعرض على الهيئة الشرعية.
- ٢ - مراقبة تطبيق قرارات الهيئة الشرعية ولجنتها التنفيذية في جميع أعمال الشركة.
- ٣ - تطوير الصيغ والعقود والمنتجات، في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية.
- ٤ - بث الوعي بالاقتصاد الإسلامي داخل الشركة وخارجها.
- ٥ - تطوير المعلومات والاتصالات اللازمة لتنفيذ مهام المجموعة.

ثانياً - الهيئة الشرعية^(١):

اتفق مؤسسو شركة الراجحي المصرفية للاستثمار في عقد تأسيسها على أن تتم جميع معاملات الشركة بما لا يتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية. وقد وافقت الجمعية العامة للشركة على إنشاء الهيئة الشرعية وتسمية أعضائها، وإجازة منهج عملها.

كما تم اعتماد تكوين الهيئة في الجمعية التأسيسية للشركة، بتاريخ: ١٤٠٩/٣/٧ هـ، من ستة من العلماء الأفاضل.

وقد صدرت لائحة خاصة بالهيئة الشرعية تبين كل ما يتعلق بها، وجاءت مفصلة في ثلاث وعشرين مادة، أختار منها ما له صلة بهدفها وآلية عملها وشروط الأعضاء وعددهم، والمهام الرئيسة التي تقوم بها:

مهمتها التنفيذ والتطبيق، وهذا يكفي فيه العدالة والمعرفة الإجمالية بالأحكام. ولذا أرى أن الفصل بين الرقابة والفتوى أمر حسن، إلا أن تكلف هيئة الفتوى بالمراقبة.

(١) انظر: نشرة التعريف بالهيئة الشرعية والمجموعة الشرعية، ص (ب) الصادرة عن الشركة نفسها.

المادة الثانية: تهدف الهيئة الشرعية إلى التحقق من أحكام الشريعة الإسلامية المطهرة في جميع معاملات الشركة، والنصح والتوجيه لها بما يحقق مقاصد الشرع الحنيف.

المادة الثالثة: تخضع جميع تعاملات الشركة لموافقة الهيئة الشرعية ومراقبتها، وتكون قرارات الهيئة ملزمة للشركة.

المادة الرابعة: يُعتمد تكوين الهيئة الشرعية من الجمعية العمومية، بترشيح من مجلس الإدارة، والهيئة مستقلة في مجال تخصصها عن جميع إدارات الشركة.

المادة الخامسة: يُختار عضو الهيئة الشرعية من المشهود لهم بالعلم الشرعي والاستقامة، ومن له تمكُّن في فقه المعاملات، واهتمام بالأعمال المصرفية والاستثمارية.

المادة السادسة: لا يقل عدد أعضاء الهيئة عن خمسة ولا يزيد عن تسعة.

المادة السابعة: مدة تكوين الهيئة الشرعية أربعة أعوام، وللجمعية إعادة تعيين أعضائها كلما انتهت المدة.

المادة الثالثة عشرة: تتولى الهيئة الشرعية عدداً من المهّمات؛ أذكر أهمها:

أ- بيان الحكم الشرعي في كافة معاملات الشركة، المصرفية والاستثمارية، وما يتبعها من عقود واتفاقيات ونماذج ونحوها، وإصدار القرارات الشرعية بشأنها.

ب- بيان الحكم الشرعي فيما تمت دراسته من صيغ ومنتجات جديدة وإصدار القرارات الشرعية بشأنها.

ج- التحقق من التزام الشركة بقرارات الهيئة والتأكد من تنفيذها على الوجه الصحيح. هذا وهناك خمس مهمات أخرى، كلها فروع ومكملات لهذه الثلاثة.

المادة الخامسة عشرة: ينعقد اجتماع الهيئة بحضور أكثرية أعضائها، وتصدر الهيئة قراراتها بأغلبية الحاضرين، وعند التساوي الجانب الذي فيه الرئيس، ولصاحب الرأي الآخر أن يدون رأيه ومبرراته في محضر الاجتماع.

المادة التاسعة عشرة: لا يحق لأي عضو من أعضاء الهيئة أن يصدر فتوى أو بحثاً باسم عضويته بالهيئة الشرعية للشركة.

ثالثاً - النموذج المختار من فتاوى وقرارات الهيئة الشرعية^(١):

- قرار رقم (١١٠) موضوعه: بيع عملات أجنبية على عملاء (أي لعملاء الشركة) بأقل من سعرها السائد في سوق العملات. [انظره في: ب: ٤، ف: ٢، ث: ٤، مط: ٦]

المدرک السادس - هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية^(٢):

أولاً - الإنشاء والتأسيس:

اتفق عدد من المؤسسات المالية الإسلامية^(٣)، في الأول من صفر (١٤١٠ هـ) الموافق ٢٦ فبراير - شباط (١٩٩١ م) في الجزائر، على إنشاء هيئة للمحاسبة المالية، للمصارف والمؤسسات المالية لإسلامية. وتم تسجيلها رسمياً في دولة البحرين (مملكة البحرين حالياً)، في عام (١٩٩١ م)، بصفتها هيئة عالمية ذات شخصية معنوية مستقلة، لا تسعى إلى الربح.

ثم عدّل اسمها - في عام ١٩٩٥ م - إلى الاسم الحالي (هيئة المحاسبة والمراجعة ٠٠). وقد سبق إنشاء الهيئة جهود تحضيرية كبيرة، بدءاً من ورقة العمل التي قدّمها البنك الإسلامي للتنمية، في الاجتماع السنوي لمحافظة البنوك في اسطنبول، في مارس من عام (١٩٨٧ م)، وتكونت بعدئذٍ لجان عديدة للنظر في أفضل السبل لإعداد معايير محاسبة للمؤسسات المالية الإسلامية، صدر عنها دراسات وتقارير.

ثانياً - أهدافها:

تهدف الهيئة إلى تطوير فكر المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، ونشر ذلك الفكر وتطبيقاته عن طريق التدريب، وعقد الندوات، وإصدار النشرات الدورية، وإعداد الأبحاث، وغير ذلك من الوسائل، وإعداد وإصدار وتفسير ومراجعة وتعديل

(١) وقد بلغ عدد قرارات الهيئة الشرعية منذ نشأتها إلى تاريخ ١/٩/١٤٢٣ هـ (٥٤٤) قراراً، أجازت فيها عدداً من العقود والنماذج، وعالجت جملة من الملاحظات وأجابت عن عدد من الاستفسارات الموجهة من إدارة الشركة، وقد صدرت هذه القرارات في ثلاثة مجلدات حتى الآن.

(٢) انظر كتاب: معايير المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، فقرة (تعريف)، إصدار مركز صالح عبد الله كامل للاقتصاد الإسلامي، بالاتفاق مع الهيئة، (ذي الحجة/ ١٤١٩ هـ - مارس/ ١٩٩٩ م).

(٣) الأعضاء المؤسسون هم: البنك الإسلامي للتنمية، ومجموعة دار المال الإسلامي، وشركة الراجحي المصرفية للاستثمار، ومجموعة دلة البركة، وبيت التمويل الكويتي.

معايير المحاسبة والمراجعة لتلك المؤسسات بما يتفق مع أحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية، وبما يلائم البيئة التي تنشأ فيها المؤسسات، وينمي ثقة مستخدمي القوائم المالية بالمعلومات التي تصدر عنها، وتشجعهم على الاستثمار والإيداع لديها والاستفادة من خدماتها.

ثالثاً- هيكلها التنظيمي:

في الأعوام الأربعة الأولى من تأسيسها كان هيكلها التنظيمي يتكوّن من الأقسام الآتية: لجنة الإشراف، ومجلس معايير المحاسبة المالية، ولجنة تنفيذية، ولجنة شرعية مؤلفة من أربعة فقهاء.

وعُدّل بعد ذلك ليتمثّل فيما يأتي: الجمعية العمومية، ومجلس الأمناء (بديلاً عن لجنة الإشراف)، ومجلس معايير المحاسبة والمراجعة، واللجنة التنفيذية، واللجنة الشرعية، والأمانة العامة.

والمهم للبحث هنا هو عمل اللجنة الشرعية.

رابعاً- اللجنة الشرعية ومهامها:

تتكون اللجنة الشرعية من أربعة أعضاء غير متفرّغين^(١)، يعيّنهم مجلس الأمناء لمدة أربع سنوات، من فقهاء الشريعة ذوي العناية بأنشطة المؤسسات المالية الإسلامية. ومن مهامها: مراجعة بيانات ومعايير المحاسبة والمراجعة المقترحة وإرشادات الممارسة من الناحية الشرعية، والنظر فيما يرد إلى الهيئة من استفسارات شرعية.

خامساً- المعايير الصادرة عن الهيئة:

أصدرت الهيئة، حتى أواخر عام ٢٠٠٣م، عدداً كبيراً من المعايير الشرعية، ومعايير المحاسبة والمراجعة المالية، لتلتزم بها المؤسسات المالية الأعضاء، في أعمالها المصرفية والمالية. كما وضعت ميثاقاً للأخلاقيات التي ينبغي أن يلتزم بها المحاسب والمراجع. علماً أنّ هذه المعايير، وكلّ ما يصدر عن الهيئة من قرارات، مُلزمة لجميع المؤسسات المنضوية تحت مظلة الهيئة. وهذا يُعدّ من أهم مزاياها.

(١) رئيسها الحالي، ومنذ سنوات، هو أستاذنا العلامة الدكتور وهبة الزحيلي.

سادساً- موجز ميثاق أخلاقيات المحاسب والمراجع^(١):

وضعت الهيئة ميثاقاً للأخلاقيات المستمدة من أحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية، يلتزم بها المحاسب والمراجع، سواء أكان داخلياً (من داخل المؤسسة المالية نفسها)، أم كان خارجياً.

ويتكوّن هذا الميثاق من ثلاثة أقسام:

القسم الأول- الأسس الشرعية لأخلاقيات المحاسب؛ وهي: الأمانة، ومبدأ الاستخلاف للبشر في الأرض، والإخلاص، والتقوى، والإحسان وإتقان العمل، ومراقبة الله تعالى، ومحاسبة الله تعالى للعباد.

القسم الثاني- المبادئ الأخلاقية للمحاسب؛ وهي: الثقة، والمشرعية، والموضوعية، والسلوك الإيماني، والسلوك المهني والمعايير الفنية.

القسم الثالث- قواعد السلوك الأخلاقي للمحاسب، وهي منبثقة عن المبادئ الأخلاقية، وهي المرشدة والموجهة للمحاسب، في أثناء أدائه لواجباته وخدماته الوظيفية والمهنية.

سابعاً- آلية التعامل مع معايير الهيئة والمعايير الأخرى^(٢):

(أ) الأصل أن تطبق المؤسسات المالية الإسلامية - سواء بالإلزام الرسمي، أو بالالتزام الشرعي- المعايير الصادرة عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية في حالة وجودها.

(ب) في حالة عدم وجود معيار صادر عن الهيئة بشأن الموضوع المطلوب معالجته لا مانع من اللجوء إلى المعايير غير الصادرة عن الهيئة، إذا كانت لا تتعارض مع أحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية.

(ج) في حالة التعارض بين المعايير المشار إليها في الفقرة (ب) مع أحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية، واضطرت المؤسسة إلى تطبيق تلك المعايير، فيجب عليها الإفصاح عن ذلك، مع التقييد بضوابط الضرورة الشرعية.

(١) المصدر السابق، ملحق (ميثاق أخلاقيات المحاسب والمراجع ٢٠٠٠).

(٢) انظر موقع الهيئة على (الإنترنت): www.aaofii.com

(د) في حالة صدور معيار عن الهيئة يُغطّي الحالتين المشار إليهما في (ب وج) يجب الالتزام بالمعيار الجديد الصادر عن الهيئة.
ثامناً- النماذج المختارة من معايير الهيئة وضوابطها الشرعية:
بما أنّ معايير الهيئة تأتي في ثلاثة أقسام؛ هي: معايير شرعية عامة في العقود والمعاملات المالية - وكانت سابقاً تسمى متطلبات شرعية-، ومعايير للمحاسبة، ومعايير للمراجعة^(١).

وقد اكتفيت بمثال من المعايير العامة، ومثال من معايير المحاسبة^(٢).

١- المتاجرة بالعملات. [مثال لمعيار شرعي عام].

٢- البيع الآجل (بالتقسيط). [مثال لمعيار محاسبة مالية].

[انظرهما في: ب ٤، ف ٢، ث ٤، مط ٧].

المطلب الثالث : نموذجان متميّزان للاجتهاد الجماعي الجزئي

كان المطلب السابق خاصاً بدراسة نماذج مهمة من مؤسسات الاجتهاد الجماعي الجزئي، وهي هيئات للفتوى الجماعية تابعة لمصارف ومؤسسات مالية إسلامية. ولكنها جميعها تشترك في مجال البحث والدراسة والإفتاء، وهو مجال العقود والمعاملات الاقتصادية والمالية، وبينها من القواسم المشتركة ونقاط الاتفاق، ما يكاد يصل إلى حدّ التطابق في معظمها، ومردّ ذلك إلى أسباب، أهمها: اعتمادها جميعاً على المنهج العلمي العملي، وتوافر العلماء والخبراء المخلصين المتقنين فيها، وتبادل الخبرات والتعاون بينها. ولذلك جعلتها في مطلب واحد، لما بينها من الاشتراك ووحدّة الموضوع.

وأما نموذجاً هذا المطلب؛ فإنهما - وإن كانا اجتهاداً جماعياً جزئياً أيضاً-، إلا أنّهما نموذجان مختلفان من حيث موضوعاتهما.

فهما نموذجان مُهمّان متمايزان، والاشتراك بينهما فقط في تجزؤ الاجتهاد في كل منهما.

(١) بلغ عدد المعايير الشرعية العامة، للمعاملات المالية والمصرفية، سبعة عشر معياراً، ومعايير المحاسبة عشرين معياراً، والمراجعة خمسة معايير، حتى نهاية عام (٢٠٠٣م).

(٢) بيان المختصرات: ب = باب، ف = فصل، ث = مبحث، مط = مطلب.

النموذج الأول: مجاله عبادة مالية عظيمة الأهمية في حياة المسلمين، وهي الزكاة. وأبحث قضية الاجتهاد الجماعي فيه، من خلال ما تقوم به الهيئة الشرعية العالمية للزكاة، ومقرّها دولة الكويت.

النموذج الثاني: مجاله جانب آخر عظيم الأهمية أيضاً في حياة جميع البشر، مسلمهم وكافرهم، وهو الجانب الصحيّ والطبيّ. وأبحث الاجتهاد الجماعي فيه، من خلال عمل المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، ومقرّها الكويت أيضاً.

المدرّك الأول- الاجتهاد الجماعي في الهيئة الشرعية العالمية للزكاة:

قبل الوصول إلى الحديث عن ندوات الهيئة والموضوعات التي بحثت فيها، لابد من استعراض سريع لنشأتها وتأسيسها وأهم أهدافها وآلية العمل فيها، حتى صدور القرارات والتوصيات عنها.

أولاً- التأسيس والإنشاء^(١):

أُسست الهيئة الشرعية العالمية للزكاة، بناءً على التوصية الرابعة الصادرة عن مؤتمر الزكاة الأول، المنعقد في الكويت، في سنة (١٩٨٤م). وتنص التوصية على تشكيل لجنة علمية من الفقهاء والمتخصصين لمعالجة الأمور المعاصرة المتعلقة بالزكاة.

وقد تابع بيت الزكاة الكويتي^(٢) هذه التوصية، وقام بالجهود اللازمة إلى أن تمّ عقد الاجتماع التأسيسي للهيئة الشرعية العالمية للزكاة في ٣٠/٩/١٩٨٧م. وتم في هذا الاجتماع انتخاب الرئيس ونائبه والأمين العام ومساعدته والأعضاء والمراقبين ووضع النظام الأساسي للهيئة.

(١) انظر: أبحاث ندوة الإمارات، ج ١ ص ٤٨٥، من بحث الدكتور خالد المذكور (الاجتهاد الجماعي في دولة الكويت)، وأحكام وفتاوى الزكاة والصدقات، (١٤١٩هـ)، ص ١٣، إصدار بيت الزكاة في الكويت.

(٢) وهو هيئة حكومية عامة ذات ميزانية مستقلة، تمّ تأسيسها باسم (بيت الزكاة) بموجب القانون (٥) لسنة (١٩٨٢م). ولها شخصيتها الاعتبارية، وتخضع لإشراف وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية في الكويت.

وأهداف بيت الزكاة: ١- جمع وتوزيع أموال الزكاة وصرفها في مصارفها الشرعية. ٢- القيام بأعمال الخير والبر العام التي دعا إليها الإسلام. ٣- التوعية بالزكاة ودورها في الحياة وبث روح التكافل والتراحم بين أفراد المجتمع، وتحسين ذلك من خلال الأعمال. ولبيت الزكاة أنشطة عملية وإعلامية وخارجية. وله هيئته الشرعية الخاصة به. [انظر: أبحاث وأعمال المؤتمر العالمي الرابع للزكاة، ص ٩، إصدار بيت الزكاة نفسه].

وأُسِّست الهيئة الشرعية العالمية للزكاة لتكون مرجعاً في حلّ المشكلات والقضايا المعاصرة للزكاة، ووضع الدراسات اللازمة لتطبيقها على الوجه الأمثل. وهي هيئة لا تختص بدولة أو مؤسسة من مؤسسات الزكاة. ومن هنا جاءت صفة العالمية لها. فهي غير بيت الزكاة وهيئته الشرعية الخاصين بدولة الكويت، وإن كانت منبثقة عنه، وبينهما اشتراك وتعاون وتنسيق. ونعم ما فعلوا.

ونصّت المادة الأولى من النظام الأساسي على إنشاء هيئة تُسمّى (الهيئة الشرعية العالمية للزكاة)، مقرها دولة الكويت.

ثانياً- أهم الأهداف ووسائل تحقيقها:

جاءت أهداف الهيئة ووسائل تحقيقها في تسع موادّ من النظام الأساسي، أختار هنا أهمّها، مما له صلة بموضوع الاجتهاد الجماعي.

المادة ٢: تنظيم الاجتهاد الجماعي لعلماء الشريعة والخبراء في شتى المجالات ذات الصلة بقضايا الزكاة، بُغية إعداد نظام متكامل لأحكام الزكاة، يجمع بين الأمانة العلمية في استظهار واختيار الأحكام الشرعية، وبين دقة الصياغة وسهولة التطبيق ومراعاة ظروف المجتمعات.

المادة ٣: إصدار الفتاوى وتقديم الخبرة والمشورة فيما يعرض للمؤسسات والأفراد من مشكلات في مجال الزكاة، بقصد ترشيد التجربة وتصحيح المسار.

المادة ٤: دراسة ميدانية لتطبيقات الزكاة المعاصرة، والتعرف على أفضل منجزاتها وتقييم نتائجها واقتراح الحلول المناسبة لما يواجه هذا التطبيق من مشكلات.

المادة ٩: عقد حلقات البحث ومجموعات العمل ولجان الخبرة لدراسة موضوع خاصّ أو مشكلة معينة، وتقديم الحلول الشرعية، وصياغتها بما يساير التطور.

ويلاحظ على هذه الأهداف -وفيها وسائل تحقيقها- أنها تشتمل على جهد وعمل جماعي أو اجتهاد جماعي. كما أنها متساندة متكاملة.

ثالثاً- تكوين الهيئة:

جاء بيان تكوين الهيئة الشرعية العالمية للزكاة وتشكيلاتها في تسع مواد أيضاً، هي المواد (١١-١٩) من النظام الأساسي لها، أكتفي باثنتين منها تبينان أعداد الأعضاء وشروطهم، ومدة العضوية.

المادة ١١: تتكون الهيئة من أعضاء يختارهم بيت الزكاة في الكويت من علماء الشريعة، والخبراء في المجالات ذات الصلة بقضايا الزكاة، ولا يقل عدد الأعضاء عن (١٦) ولا يزيد عن (٢٤)، على ألا تقل نسبة علماء الشريعة إلى مجموع الأعضاء عن الثلثين ولا تزيد عن الثلاثة الأرباع، ويشترط في عضو الهيئة أن يكون من المهتمين بقضايا الزكاة المعاصرة. المادة ١٢: مدة عضوية الهيئة ثلاث سنوات، ويُعاد تكوينها وفقاً للمادة السابقة، ولا تنتهي العضوية خلال المدة إلا بالاستقالة أو التغيب عن اجتماعين متتاليين دون عذر. رابعاً- طريقة عمل الهيئة:

وهي أكثر ما يخص البحث هنا، وجاءت في مادتين لا بد من إيرادهما: المادة ٢١: تجتمع الهيئة دورياً مرة واحدة في السنة، ويجوز لرئيس الهيئة أو ثلث الأعضاء، طلب الدعوة إلى اجتماع غير عادي. وتوجه الدعوة إلى الاجتماعات مصحوبة بجدول الأعمال وأوراق العمل قبل موعد الاجتماع العادي بثلاثة أشهر على الأقل، وقبل موعد الاجتماع غير العادي بشهر على الأقل.

المادة ٢٢: يشترط لصحة اجتماع الهيئة حضور ثلثي الأعضاء، وتصدر القرارات بأغلبية أصوات الأعضاء الحاضرين. أما الفتاوى الشرعية فتصدر بأغلبية الحاضرين من علماء الشريعة، ولأي عضو أن يسجل في المحضر ما يراه من تحفظ على ما صدر من فتاوى وقرارات. وتلتزم الهيئة في إصدار الفتاوى وتقديم المشورة بمنهج الاستدلال والتعليل والموازنة والترجيح، بعد التعرف على الواقع واستيفاء الجوانب الفنية في القضية المعروضة. ويلاحظ أن طريقة عمل الهيئة أشبه ما تكون بطريقة عمل المجامع الفقهية، من حيث الاجتماع الدوري السنوي، والتحضير له قبل مدة كافية، ومن حيث اشتراط نسبة معينة لانعقاد الاجتماع، وهي الثلثان هنا. وأن صدور القرارات بالأغلبية، وأعتقد أن المقصود الأغلبية المطلقة؛ لأنهم لم يحددوا نسبة لها. وكذلك هو الشأن في معظم المجامع الفقهية.

ويُلاحظ أنَّ المادة (٢٢) قد ميّزت بين نوعين من القرارات. الأول القرارات الإدارية والعامّة التي لا تتصف بكونها أحكاماً شرعية أو فتاوى، فتدخل فيها أصوات جميع أعضاء الهيئة، بمن فيهم من الإداريين والخبراء. أما الفتاوى الشرعية فهي خاصة بعلماء الشريعة. وهذا تفريق حسن، حبذا لو تمّ التصريح به في أنظمة المجامع الفقهية، التي أعطت حقّ التصويت لعلماء الشريعة والفقهاء فحسب، دون الخبراء.

خامساً- ندوات الهيئة الشرعية العالمية للزكاة:

بلغ عدد الندوات التي أقامتها الهيئة حتى الآن-أواخر ١٤٢٥هـ=٢٠٠٤م- ثلاث عشرة ندوة، تناولت قضايا الزكاة في عصرنا الحاضر من جميع الجوانب. فتعدّدت موضوعاتها، كما تعدّدت مواضع انعقادها، وصدرت عنها فتاوى وقرارات وتوصيات مهمة جداً، تتسم بالاعتدال والمرونة والواقعية، مع الالتزام بقواعد الشريعة الإسلامية وأصولها.

وفيما يأتي بيان موجز بهذه الندوات، مكاناً وزماناً وموضوعات.

الندوة الأولى^(١): عقّدت الهيئة الشرعية العالمية للزكاة ندوتها الأولى في (القاهرة) سنة (١٤٠٩هـ) (١٩٨٨م) بدعوة من (مركز صالح كامل للأبحاث والدراسات التجارية الإسلامية).

وقد نُقِشت فيها الموضوعات الآتية، التي قدّم فيها بحوث معمّقة:

- ١- الآثار الاجتماعية والآثار الاقتصادية للزكاة (خواطر وتساؤلات).
- ٢- إلزامية الزكاة ووجوب القيام بها من قبل ولي الأمر.
- ٣- الإبراء من الدين لمن يستحق الزكاة، هل يصح احتسابه منها.
- ٤- إخراج زكاة العروض التجارية، من أعيانها.
- ٥- مشمولات مصرف (في سبيل الله).
- ٦- الزكاة وتوفير الحاجات الأساسية الخاصة.
- ٧- زكاة الديون الاستثمارية المؤجلة والديون الإسكانية الحكومية.

(١) انظر: أبحاث وأعمال الندوة الأولى لقضايا الزكاة المعاصرة، وفتاوى وتوصيات ندوات قضايا الزكاة المعاصرة، من الندوة الأولى إلى الندوة الثالثة عشرة، ص ١٥-١٨. كلاهما من إصدار بيت الزكاة في الكويت.

٨- تحديد الوعاء الزكوي في شركات الأشخاص، وحساب الزكاة فيها.

الندوة الثانية^(١): عقدت الهيئة ندوتها الثانية في (الكويت) سنة (١٩٨٩م)، ونوقشت فيها الموضوعات الآتية: ١- الغارمون ودفع الدَّيَّات من مال الزكاة. ٢- زكاة المال الحرام. [أرجى البتُّ فيه إلى ندوة لاحقة]. ٣- مصرف (في الرقاب). ٤- نقل الزكاة خارج موضعها وضوابطه.

الندوة الثالثة^(٢): عُقدت أيضاً في الكويت سنة (١٤١٣هـ / ١٩٩٢م)، ونوقشت فيها الموضوعات الآتية:

١- استثمار أموال الزكاة. ٢- مصرف (المؤلفة قلوبهم).

٣- التملك في الزكاة والمصلحة فيه ونتائجه.

الندوة الرابعة^(٣): عُقدت في دولة البحرين سنة (١٩٩٤م)، ونوقشت فيها الموضوعات الآتية:

١- مصرف (العاملين عليها). ٢- زكاة المال الحرام. [المؤجل من الندوة الثالثة]

٣- الزكاة والضريبة.

واستحدث فيها حلقات نقاش علمية، حول موضوعات ستعرض للنقاش في ندوات لاحقة. وهو أمر تمهيدي حسن، فَنِعَمَتِ السَّنَةُ الحسنة.

الندوة الخامسة^(٤): عُقدت في (بيروت) سنة (١٤١٥هـ / ١٩٩٥م)، ونوقشت فيها الموضوعات الآتية:

١- زكاة نهاية الخدمة. ٢- مصرف (الغارمين). ٣- مشمولات الأموال الظاهرة والباطنة في العصر الحديث. ٤- زكاة الأصول الاستثمارية الثابتة.

الندوة السادسة^(٥): عُقدت في إمارة الشارقة، في دولة الإمارات العربية المتحدة، في إبريل سنة (١٩٩٦م) ونوقشت فيها الموضوعات الآتية:

(١) انظر: أبحاث وأعمال الندوة الثانية، وفتاوى وتوصيات...، السابق، ص ٣٣-٣٥.

(٢) انظر: أبحاث وأعمال الندوة الثالثة، وفتاوى وتوصيات...، السابق، ص ٥١-٥٥.

(٣) انظر: أبحاث وأعمال الندوة الرابعة، وفتاوى وتوصيات...، السابق، ص ٦٥-٧٠.

(٤) انظر: أبحاث وأعمال الندوة الخامسة، وفتاوى وتوصيات...، السابق، ص ٧٣-٧٧.

(٥) انظر: أبحاث وأعمال الندوة السادسة، وفتاوى وتوصيات ندوات قضايا الزكاة المعاصرة، ص ٩٥.

١- تطبيقات عملية على الإلزام بدفع الزكاة.
 ٢- زكاة عروض التجارة. [أرجأت الندوة إصدار الفتاوى والتوصيات في هذا الموضوع، لاستكمال محاوره في ندوات لاحقة]. ٣- زكاة الفطر. ٤- زكاة الحلي.
الندوة السابعة^(١): عُقدت في (الكويت) في ذي الحجة (١٤١٧هـ) - آخر إبريل سنة (١٩٩٧م). ونوقشت فيها الموضوعات الآتية، وصدرت عنها الفتاوى والتوصيات المناسبة:

١- الأصول المحاسبية المعاصرة لتقويم عروض التجارة. ٢- أحكام زكاة صور من عروض التجارة المعاصرة. ٣- زكاة الحقوق المعنوية.
الندوة الثامنة^(٢): عُقدت في دولة (قطر)، في ذي الحجة (١٤١٨هـ) الموافق إبريل (١٩٩٨م)، ونوقشت فيها الموضوعات الآتية، وصدر عنها الفتاوى والتوصيات المناسبة:
 ١- زكاة الزروع والثمار. ٢- مصرف (الفقراء والمساكين). ٣- زكاة المال العام.
الندوة التاسعة^(٣): عُقدت في العاصمة الأردنية (عمّان) في المحرم (١٤٢٠هـ) الموافق إبريل (١٩٩٩م)، ونوقشت فيها الموضوعات الآتية: وصدرت بشأنها فتاوى وتوصيات:
 ١- معادلة الأوزان والمكاييل الشرعية بالأوزان والمكاييل المعاصرة.
 ٢- مفهوم النماء.

٣- مصرف (ابن السبيل) وتطبيقاته المعاصرة.
الندوة العاشرة^(٤): عُقدت في سلطنة عُمان، في المحرم من سنة (١٤٢١هـ)، إبريل-نيسان (٢٠٠٠م)، وقد خُصّصت لمناقشة واعتماد مواد كتاب (دليل الإرشادات لمحاسبة زكاة الشركات).

الندوة الحادية عشرة^(٥): عُقدت في الكويت، في المحرم (١٤٢١هـ)، إبريل (٢٠٠١م)، ونوقش فيها موضوع زكاة الأسهم والسندات وأذونات الخزنة.

(١) انظر: أبحاث وأعمال الندوة السابعة، وفتاوى وتوصيات ندوات قضايا الزكاة المعاصرة ص ١٠٥-١٠٨.

(٢) انظر: أبحاث وأعمال الندوة الثامنة، وفتاوى وتوصيات... السابق، ص ١٢٣-١٢٥.

(٣) انظر: أبحاث وأعمال الندوة التاسعة، وفتاوى وتوصيات... السابق، ص ١٤٣-١٤٥.

(٤) انظر: أبحاث وأعمال الندوة العاشرة، وفتاوى وتوصيات... السابق، ص ١٥٧-١٥٨.

(٥) انظر: أبحاث وأعمال الندوة الحادية عشرة، وفتاوى وتوصيات... السابق، ص ١٦١-١٦٥.

الندوة الثانية عشرة^(١): عقدت في القاهرة، في صفر (١٤٢٣هـ)، إبريل (٢٠٠٢م). ونوقشت فيها الموضوعات الآتية، وصدرت فيها الفتاوى والتوصيات المناسبة: زكاة الأنعام. ٢- زكاة الديون. ٣- موضوعات متعلقة بشرط النماء.

الندوة الثالثة عشرة^(٢): عقدت في الخرطوم، في صفر (١٤٢٥هـ)، الموافق: أبريل - نيسان (٢٠٠٤م). ونوقشت فيها الموضوعات الآتية، وصدرت بشأنها الفتاوى والتوصيات المناسبة:

١- فرض الزكاة والضرائب على المسلمين وغير المسلمين، في ظل العولة.
٢- موضوعات مؤجلة من زكاة الأنعام.
٣- حكم الزكاة في أموال منشآت القطاع العام الهادفة للربح، وحكم زكاة الثروات الباطنة والسندات الحكومية.

سادساً- النموذج المختار من اجتهادات الهيئة الشرعية العالمية للزكاة:

- فتوى بشأن استثمار أموال الزكاة. [انظرها في: ب ٤، ف ٢، ث ٢، مط ٤] ^(٣)

المدرک الثاني- المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، في الكويت:

أولاً- التعريف بالمنظمة:

أ- نشأتها وتسميتها:

يقول الدكتور عبد الرحمن العوضي^(٤)، رئيس المنظمة ومؤسسها: «بدأ التفكير في إنشاء المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية حين كان العالم الإسلامي يستعد للاحتفال بدخوله القرن الخامس عشر الهجري، والصحة الإسلامية في ذروتها، وظهرت فكرة المنظمة من بين الأفكار المعروضة»^(٥).

(١) انظر: أبحاث وأعمال الندوة الثانية عشرة، وفتاوى وتوصيات... السابق، ص ١٧٧-١٧٩.

(٢) انظر: أبحاث وأعمال الندوة الثالثة عشرة، وفتاوى وتوصيات... السابق، ص ١٩٩-٢٠٢.

(٣) بيان المختصرات: ب = باب، ف = فصل، ث = مبحث، مط = مطلب.

(٤) وزير الصحة الأسبق بدولة الكويت، والأمين التنفيذي للمنظمة الإقليمية لحماية البيئة البحرية. ولا يزال رئيساً للمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية حتى الآن.

(٥) المصدر: موقع المنظمة على الإنترنت، نبذة عن المنظمة www.islamset.com. وانظر بحث الدكتور خالد المذكور، من أبحاث ندوة الإمارات ج ١ ص ٤٤١.

وبعد تأملات ومناقشات مع بعض المعنيين في الأمر، وتوافر دوافع ودواعي كثيرة للقيام بهذا العمل، منها: أنَّ الإسلام ليس دين طقوس وعبادات فحسب، بل يشمل جميع جوانب الحياة، وللمسلمين تراث طبي عظيم، وفي المقابل ظهور صيحات الطب العلماني الذي لا يراعى للأديان وللأخلاق حرمة. وكذلك ظهور الحاجة إلى الطبيب المسلم المتفقه، والفقيه المتبصر بالطب. وأيضاً في المجال التطبيقي حاجة المسلمين الصحية، من طب وقائي وطب علاجي.

لكل هذه الدواعي والمسوغات، ظهرت الحاجة ماسة لوجود منظمة تقوم بالواجب الكفائي تجاه هذه القضايا، ولاقت الفكرة أذناً واعية من المسؤولين في الكويت، فكان المرسوم الأميري رقم (١٨) لسنة (١٩٨٤م)، الذي ينص على إنشاء (المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية)، وأن تكون لها الشخصية الاعتبارية ومقرها دولة الكويت، ولها أن تنشئ مراكز للبحوث والدراسات في دولة الكويت وخارجها^(١).

ب- أهم أهدافها^(٢):

حدّد النظام الأساسي للمنظمة سبعة أهداف، أورد هنا أهمّها، مما له صلة بالبحث والإنتاج العلمي:

١- إحياء تعاليم الدين الإسلامي الحنيف، والتي تتعلق بعلاج مختلف الأمراض البدنية والنفسية والوقاية منها، وكذلك إحياء التراث الإسلامي في هذا المجال عن طريق تحديث البحوث والدراسات التي وضعها الرواد من الأطباء المسلمين، على ضوء التقدم التقني المعاصر، وتطبيقها بأسلوب علمي حديث لخدمة الإنسانية.

٢- تشجيع العاملين في مجال العلوم الطبية الإسلامية، والعمل على تضافر الجهود الطبية والفقهية، بهدف الوصول لرأي موحد في تطبيق ما يُستجد من أمور البحث الطبي... الخ.

٣- ربط برامج الدراسات الطبية بالقيم التي ارتكزت عليها الحضارة الإسلامية... الخ.

٤- توحيد ونشر المصطلحات والمفاهيم العلمية والأخلاقية الإسلامية، للمهنة الطبية، وتعميمها.

(١) المصدر السابق نفسه، بتصرف.

(٢) انظر: موقع المنظمة على الإنترنت، إنشاء المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، ص ١-٢.

ج - عضوية المنظمة^(١):

ينقسم أعضاء المنظمة إلى ثلاث فئات؛ هم: أعضاء شرف، وأعضاء عاملون، وأعضاء متسبون.

ولكن لم ينصّ النظام الأساسي، على الأعضاء الذين لهم حقّ التصويت لصدور القرارات.

د - أجهزة المنظمة^(٢):

تتكون أجهزة المنظمة من: مجلس الأمناء، واللجنة التنفيذية، والأمانة العامة. ومجلس الأمناء يتشكل من عدد من الأعضاء لا يزيد عن خمسة وعشرين عضواً، ومدة العضوية أربع سنوات قابلة للتجديد.

أما شروط العضوية في المنظمة فغير محددة، ويكفي فيها أن يكون من الشخصيات الإسلامية المعنية بدور الإسلام في مجال العلوم الطبية، والمؤازرين لرسالة ومبادئ المنظمة. وهذا برأيي غير كافٍ، وينبغي أن تكون الشروط أكثر تحديداً ووضوحاً. ولا بأس بالاستئناس بشروط العضوية في المجامع الفقهية، أو تحديد نوعين من الأعضاء، هما: الفقهاء العدول ذوو العناية بالجوانب الطبية في الإسلام، والأطباء العدول ذوو التخصصات العالية والدقيقة. فهذا أصرح وأنجح.

ولمجلس الأمناء اختصاصات كثيرة، منها:

- ١ - وضع خطط العمل والبرامج اللازمة لتنفيذها تحقيقاً لأغراض المنظمة.
 - ٢ - الدعوة للمؤتمرات والندوات العلمية والحلقات الدراسية في مجال الطب الإسلامي.
 - ٣ - اقتراح موضوعات البحث العلمي في مجال الطب الإسلامي.
- ويجتمع المجلس مرتين سنوياً على الأقل، ولا تكون اجتماعاته صحيحة إلا بحضور نصف الأعضاء، على أن يكون من بينهم الرئيس. وتصدر القرارات بأغلبية أصوات الحاضرين، وعند تساوي الأصوات، يرجح الجانب الذي فيه الرئيس.

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه.

ثانياً- ندوات ومؤتمرات المنظمة^(١):

أقامت المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، عدداً كبيراً من الندوات والمؤتمرات، فبلغت ندواتها -حتى أواخر عام ١٤٢٤هـ أو أوائل عام ٢٠٠٤م- خمس عشرة ندوة طبية فقهية، وثلاث ندوات طبية تراثية.

وبلغت مؤتمراتها سبعة مؤتمرات عالمية. كما عقدت اتفاقيات تعاون بينها وبين غيرها من المنظمات العالمية.

وعُرضت فيها موضوعات وقضايا مهمة وحيوية جداً، في جميع مجالات الصحة والطب. وتمخضت عنها قرارات وتوصيات عملية دقيقة، سيأتي بعض نماذجها، في الباب الرابع:

وفيما يأتي بيان موجز لأهم هذه الندوات والمؤتمرات، بذكر مكان وتاريخ انعقادها، وعناوينها الرئيسة، والموضوعات التي نوقشت فيها، إن كانت مباينة لعنوانها الرئيس.

أ- الندوات الطبية الفقهية^(٢):

الندوة الأولى: بعنوان ((الإنجاب في ضوء الإسلام)).

عقدت المنظمة ندوتها الأولى في الكويت بتاريخ: ١١/ شعبان/ ١٤٠٣هـ، الموافق ٢٤/ أيار/ ١٩٨٣م، بهدف توضيح الرأي الشرعي في كل المحدثات الطبية في مجال الإنجاب، وتوصلت إلى إحدى عشرة توصية قيّمة، هي بمثابة أحكام فقهية في موضوعاتها.

الندوة الثانية: بعنوان ((الحياة الإنسانية، بدايتها ونهايتها، في المفهوم الإسلامي)).

عقدت في الكويت في ربيع الثاني/ ١٤٠٥هـ، يناير/ ١٩٨٥م. وسوف تأتي بعض توصياتها، في النماذج المختارة.

(١) راجع بحث الدكتور خالد المذكور (مؤسسات الاجتهاد الجماعي في الكويت) من ضمن أبحاث ندوة الإمارات، ج ١ ص ٤٤٢-٤٧٤، غير أنّ بحثه تضمن عرضاً للندوات والمؤتمرات، حتى تاريخ انعقاد ندوة الإمارات (١٩٩٦م)، فحسب.

(٢) إضافة للمصدر السابق، انظر: موقع المنظمة على الإنترنت، صفحة إنجازات المنظمة.

الندوة الثالثة: ((الرؤية الإسلامية لبعض الممارسات الطبية)). عقدت في الكويت، في شعبان/ ١٤٠٧ هـ، أبريل/ ١٩٨٧ م.

ونوقشت فيها الموضوعات الآتية: (سر المهنة - اختلاف القانون مع الشريعة - بيع الأعضاء - جراحة التجميل بين المفهوم الطبي والممارسة - مصير البويضات الملقحة - الحيض والنفاس والحمل أقله وأكثره).

الندوة الرابعة: ((السياسة الصحية - الأخلاقيات والقيم الإنسانية من منظور إسلامي)).

عقدتها المنظمة في القاهرة، بتاريخ ٢٤-٢٥/ نوفمبر (تشرين ٢) / ١٩٨٨ م، بالتعاون مع وزارة الصحة المصرية، ومجلس المنظمات العالمية للعلوم الصحية، ومنظمة الصحة العالمية.

الندوة الخامسة: ((أنماط الحياة الإسلامية وأثرها في التنمية)). عقدت في عمان، بتاريخ: ٢٣-٢٦ يونيو (حزيران) / ١٩٨٩ م.

الندوة السادسة: ((رؤية إسلامية لزراعة بعض الأعضاء البشرية)). عقدت في الكويت، بتاريخ: ٢٣-٢٦/ أكتوبر (تشرين ١) / ١٩٨٩ م. ونوقشت فيها الموضوعات الآتية:

١- زراعة خلايا المخ والجهاز العصبي.

٢- المولود اللادماغي.

٣- البويضات الملقحة الزائدة عن الحاجة.

٤- زراعة الأعضاء التناسلية.

الندوة السابعة: ((رؤية إسلامية للمشاكل^(١) الاجتماعية لمرض الإيدز)). عقدت في

مركز الطب الإسلامي في الكويت، بتاريخ: ٦-٨/ ديسمبر (كانون ١) / ١٩٩٣ م.

ونوقشت فيها الموضوعات الآتية:

١- عزل المريض بالإيدز.

(١) العَوَاب لغة: أن تُجمع (مشكلة) على (مشكلات)، و(مشاكل) من الأخطاء الشائعة.

٢- تعمّد نقل العدوى بالمرض.

٣- إجهاض الأم المصابة بعدوى الإيدز.

٤ - حضانة الأم المصابة بالإيدز لوليدها السليم وإرضاعه.

٥- حق السليم من الزوجين في طلب الفرقة من الزوج المصاب بالإيدز.

٦- حق المعاشرة الزوجية.

٧- اعتبار مرض الإيدز مرض موت.

الندوة الثامنة: ((رؤية إسلامية لبعض المشاكل الصحية)) عقدت في الكويت،

بتاريخ: ٢٢-٢٤/ مايو (أيار) / ١٩٩٥ م. وبُحث فيها الموضوعان الآتيان:

١- الترقيع الجلدي.

٢- المواد المحرمة والنجسة في الغذاء والدواء.

الندوة التاسعة: ((التعريف الطبي للموت)). في الكويت: ١٧-١٩/ ديسمبر/ ١٩٩٦ م.

الندوة العاشرة: ((رؤية إسلامية لبعض المشكلات الطبية المعاصرة)). عقدت في المغرب،

بتاريخ: ١٤-١٧/ يونيو/ ١٩٩٧ م. ونوقشت فيها القضايا الآتية: الاستنساخ - المفطرات

- الاستحالة - المواد الإضافية في الغذاء والدواء.

الندوة الثانية عشرة: ((الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم البشري والعلاج الجيني)). في

الكويت، بتاريخ: ١٣-١٥/ أكتوبر/ ١٩٩٨ م.

الندوة الخامسة عشرة: ((دمج الطب البديل بالطب الحديث)). في القاهرة/ ٢٠٠٢ م.

ب- المؤتمرات العالمية للطب الإسلامي^(١):

عقدت المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية عدداً من المؤتمرات على المستوى العالمي،

وشارك فيها جمع من علماء الطب والفقه والعلوم الإنسانية، وبحثت هذه المؤتمرات

موضوعات الفقه الطبي والمحدثات الطبية.

(١) إضافة للمصدر السابق، انظر: الكشف التحليلي لمؤتمرات الطب الإسلامي (١٩٨١-١٩٨٨ م)، ص (ج-د)، إعداد شعبة التكشيف والاستخلاص، في اللجنة الاستشارية العليا للعمل على استكمال تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية في الكويت.

كما أنّ هذه المؤتمرات تبحث الجوانب التطبيقية للطب الإسلامي. سواء أكانت وقائية أم علاجية، وتبحث أيضاً في التراث الإسلامي الطبي.

وفيما يأتي تعريف موجز بالمؤتمرات السبعة التي عقدت حتى الآن:

١- المؤتمر العالمي الأول للطب الإسلامي:

عقد في دولة الكويت بتاريخ: ٦-١٠ ربيع ١/ ١٤٠١ هـ، الموافق ١٢-١٦ / يناير (كانون ٢) ١٩٨١ م، ضمن الاحتفالات بحلول القرن الخامس عشر الهجري.

وتمخض عنه وضع وثيقة الكويت التي تضمنت ((الدستور الإسلامي للمهنة الطبية))، ويقع في اثني عشر باباً، وطبع ونشر باللغتين العربية والإنجليزية.

٢- المؤتمر العالمي الثاني للطب الإسلامي:

عقد في دولة الكويت أيضاً، في الفترة من ٤-٨ / جمادى ٢ / ١٤٠٤ هـ، الموافق ٢٩ / مارس (آذار) - ٢ إبريل (نيسان) / ١٩٨٢ م.

٣- المؤتمر العالمي الثالث للطب الإسلامي:

عقد في (استانبول) في الفترة من ٣-٧ / المحرم / ١٤٠٥ هـ، الموافق ٢٨ / سبتمبر (أيلول) - ٢ / أكتوبر (تشرين ١) / ١٩٨٤ م.

٤- المؤتمر العالمي الرابع للطب الإسلامي:

عقد في (كراتشي) في الفترة من ٧-١١ / ربيع ١ / ١٤٠٧ هـ، الموافق ٩-١٣ / نوفمبر (تشرين ٢) / ١٩٨٦ م.

٥- المؤتمر العالمي الخامس للطب الإسلامي:

عقد في القاهرة في الفترة ما بين ١٠-١٣ / ربيع ٢ / ١٤٠٩ هـ، الموافق ٢٠-٢٣ / نوفمبر (تشرين ٢) / ١٩٨٨ م.

٦- المؤتمر العالمي السادس للطب الإسلامي: وعقد في تركيا عام ١٩٩٨ م، حول قضايا المخدرات.

٧- المؤتمر العالمي السابع عقد بتاريخ ٢٣-٢٧ مارس / آذار ٢٠٠٣ م، حول العولمة وآثارها على التنمية والخدمات الصحية في الدول الإسلامية.

ثالثاً- النماذج المختارة من اجتهادات المنظمة في مجالها (الصحة والطب):

اخترت مجموعتين من التوصيات الصادرة عن الندوات الفقهية الطبية؛ لأنها الأكثر تخصصاً وموافقة لما نحن بصدده من الاجتهاد الجماعي في مجال الصحة والطب.

وفيما يأتي ذكر لموضوعيهما فحسب، وأرجئ إيراد نصوصهما إلى الباب الرابع (من ثمرات الاجتهاد الجماعي)، لتكون بجوار أخواتها من قرارات المجامع الفقهية، وفتاوى لجان الفتوى الشرعية الجماعية:

١- توصيات من الندوة الفقهية الطبية الثانية "الحياة الإنسانية بدايتها ونهايتها في المفهوم الإسلامي".

٢- توصيات من الندوة الفقهية الطبية الثالثة "الرؤية الإسلامية لبعض الممارسات الطبية".
[انظر هذه التوصيات في: ب ٤، ف ٢، ث ٥، مط ١]^(١).



(١) بيان المختصرات: ب = باب، ف = فصل، ث = مبحث، مط = مطلب.

الفصل الثاني

تنظيم الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي

المبحث الأول: أهم الدعوات إلى تحقيق الاجتهاد الجماعي وتنظيمه.

المبحث الثاني الخطة الشاملة المقترحة لتنظيم الاجتهاد الجماعي.

تمهيد:

عندما وضعت التعريف المختار للاجتهاد الجماعي وشرحته، في أواخر الباب الأول، بيّنت أن له حدّاً أدنى وحدّاً أعلى، وحدّه الأدنى أن يتم بثلاثة من المجتهدين؛ لأنّ الثلاثة أقل ما يطلق عليه الجمع أو الجماعة، كما هو الراجح عند أهل اللغة والشرع. ولكنه يتسع في حدّه الأعلى، ليشمل جميع مجتهدي أمة محمد (صلى الله عليه وسلم)، الذين ينعقد بهم الإجماع الأصولي، على ترجيح إمكان وقوعه، ولو عقلاً. وبين المستويين الأدنى والأعلى، هناك مستويات ودوائر كثيرة، بيّنت أهمها عند الكلام في مجالات الاجتهاد الجماعي.

وأوضحت في بيان المجال الجغرافي (المكاني) أنه يمكن اعتماد التقسيم الذي وضعه الدكتور قطب سانو، وهو انقسامه إلى ثلاثة مستويات، الأول: اجتهاد جماعي قُطري (محلي)، الثاني: اجتهاد جماعي إقليمي (على مستوى إقليم من أقاليم العالم الإسلامي)، الثالث: اجتهاد جماعي أممي (على مستوى الأمة كلها).

وأرى أن هذا التقسيم لا ضير فيه، بل هو حسن إذا أدّى كل نوع أغراضه في مستواه، وكان كلّ مستوى يؤدي إلى المستوى الأعلى ويتقوّى به، وتتكامل وتتداخل من خلال اشتراك كثير من أعضائها في المستويات كلها، إلى أن نصل إلى المستوى الأعلى الذي سيُقترح في آخر هذا الفصل، وهو الاجتهاد الجماعي العالمي المركزي، ويكون في مجمع فقهي إسلامي عالمي شامل.

وهذا من أهم أساليب تنظيم الاجتهاد الجماعي.

ورأينا في الفصل الأول من هذا الباب أن هناك نماذج مصغرة للاجتهاد الجماعي، تقوم به إدارة من إدارات الأوقاف -أو الشؤون الإسلامية- في بلد من البلدان الإسلامية، وعرضتُ ثلاثة أمثلة لها، هي: لجنة الفتوى في قطاع الإفتاء والبحوث في الكويت، وهيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية، ولجنة الفتوى في أوقاف (دبي)، ولكنها عامة شاملة في موضوعات فتاويها. وكذلك ما تقوم به هيئات الفتوى والرقابة الشرعية التابعة للمصارف والمؤسسات المالية الإسلامية، وتمّ عرض خمسة أمثلة لها، هي: هيئة الفتوى

والرقابة الشرعية لكل من بنك دبي الإسلامي وبيت التمويل الكويتي وبنك فيصل الإسلامي السوداني وشركة الراجحي وشركة البركة. إضافة إلى هيئة المحاسبة والمراجعة للمصارف والمؤسسات المالية الإسلامية، التي تضع المعايير الشرعية لها.

وقد وجدنا أن المجامع الفقهية التي تمت دراستها، بعضها إقليمي كمجمع الفقه الإسلامي في الهند، والمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث في أوروبا، ومجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، وبعضها أُممي كمجمع البحوث الإسلامية في الأزهر بحسب النظام الأساسي له، وكمجمعي رابطة العالم الإسلامي ومنظمة المؤتمر الإسلامي، وهذا الأخير هو أوسعها وأشملها.

ورأينا سابقاً كيف ظهرت بوادر العودة إلى مبدأ الاجتهاد الجماعي في هذا العصر، وإن لم أستطع تحديد البداية والبادئ بدقة تامة؛ لأنها بدأت بدعوات متناثرة هنا وهناك، في أرجاء العالم الإسلامي، وفي أوقات متفاوتة.

ولكن المهم أن دعوات كثيرة، في النصف الأول من القرن الرابع عشر الهجري -وكان لها إرهابات ومبشرات في دعوات سابقة من القرنين السابقين-؛ انطلقت من أفواه علماء فقهاء أجلاء، تُنادي بالعودة إلى الاجتهاد الجماعي؛ لأنه الأسلوب الوحيد الذي يعصم الأمة من البلبلة والتشتت الفقهي والتشريعي.

واستمرت الدعوات إلى تنظيم الاجتهاد الجماعي، حتى بعد إنشاء مجمع البحوث الإسلامية في الأزهر، الذي كان الوحيد على مستوى العالم الإسلامي. وربما يعود السبب إلى تراجع عن مستواه الأممي، الذي كان منقوصاً منذ البداية، أن نظامه الأساسي نصّ على أن عدد أعضائه خمسون عضواً، ثلاثون منهم مصريون، وعشرون من باقي الدول الإسلامية.

وكذلك استمرت الدعوات واقتراحات التنظيم الدقيق الشامل للاجتهاد الجماعي، قبل وبعد إحداث مجمعي رابطة العالم الإسلامي ومنظمة المؤتمر الإسلامي، كما سنرى. ويبقى المجال مفتوحاً لمزيد من المقترحات والنماذج، سعياً وراء الأفضل والأكمل الذي يحقق الوحدة الفكرية والتشريعية للمسلمين في العالم كله، وهذا ما نصبو إليه.

وبناء على ما سبق فقد جعلت هذا الفصل في مبحثين:

الأول: أستعرض فيه أهم الدعوات إلى إيجاد الاجتهاد الجماعي وإلى تنظيمه، والوقوف عند النماذج الواضحة منها.

الثاني: أقترح فيه نموذجاً شاملاً لمجمع فقهي إسلامي عالمي مركزي، أحدد مبادئه ونظامه، وأوضح معاملته، بإذن الله.



المبحث الأول

أهم الدعاوات إلى تحقيق الاجتهاد الجماعي وتنظيمه

تقدّم - عند الحديث عن بواذر العودة إلى الاجتهاد الجماعي في العصر الحاضر^(١) - أنّ دعاوات كثيرة، تدعو إلى العودة إلى نهج الاجتهاد الجماعي، قد انطلقت، ونماذج مصغرة مختلفة، تبدو فيها الروح الجماعية في الاجتهاد، قد ظهرت، وقد تمّ عرض كثير منها ومناقشته.

وكان الوعد هناك أنّ أعود - في هذا الباب - إلى تفصيل الكلام في الدعاوات المتزايدة إلى إيجاد الاجتهاد الجماعي وإلى تنظيمه في مؤسسات علمية فقهية^(٢). وهذا أوان الوفاء بذلك الوعد:

وبعد أن أنعمتُ النظر فيما تحصل لديّ من هذه الدعاوات، رأيت أنّه يمكنني فصلها في مجموعتين رئيسيتين، بحسب اعتماد كل منها التفصيل، ووضع برنامج محدد لتنظيمه، أو عدم ذلك، والاكتفاء بالدعوة العامة إليه، والترغيب فيه وإظهار الرغبة في تحقيقه في الواقع.

ولهذا عرضت كل مجموعة في مطلب، واقتصرت على الأهم والأشهر منها.

(١) راجع ص ١٨٢ - ١٩١.

(٢) إنّ دعاوات العلماء في هذا العصر إلى تحقيق الاجتهاد الجماعي لم يعد بالإمكان حصرها؛ لكثرتها، ولأنّ بعضهم يدعو إليه في المحاضرات والدروس، دون الكتابة. وأذكر على سبيل المثال: ندوة جامعة الإمارات في عام ١٩٩٦م، حول الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي، حضرها العشرات من العلماء، وكلهم مؤيدون لمبدأ الاجتهاد الجماعي، ويدعون إليه، والبحوث التي عُرضت ونوقشت فيها، وحدها، بلغت ثلاثة وعشرين بحثاً، كما أسلفت في الحديث عنها في مقدمة الأطروحة. ولكن المقصود هنا إيراد دعاوات واقتراحات مبكرة سابقة، قبل وبعد إحداث مجمع البحوث الإسلامية.

وقد أورد الدكتور عبد المجيد السوسوه في كتابه (الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي) ص ٥٦ - ٥٧، أسماء ثمانية عشر عالماً وباحثاً ومفكراً من المشهورين، ومواقع دعاوتهم إلى الاجتهاد الجماعي، في كتبهم. هذا، ويعتبر جميع أعضاء المجمع الفقهية وسائر المؤسسات الاجتهادية، من الدعاة إلى الاجتهاد الجماعي، بحكم ممارستهم له، ومشاركتهم فيه.

المطلب الأول: دعوات عامة ليس لها برامج عمل محدّدة:

أكتفي هنا بأربع من هذه الدعوات المهمّة، التي أطلقها ونادى بها أربعة من كبار العلماء البارزين، دون أن يضمّنوا دعواتهم ببرامج وخططاً محدّدة لتنفيذ هذه النداءات والاقتراحات، وإنما جاء فيها وصف عام لما يمكن أن يكون عليه شكل الاجتهاد الجماعي، كأن يتمّ في مجمع كمجمع اللغة العربية، والمهم عند هؤلاء اجتماع العلماء وتشاورهم في قضايا المسلمين ومشكلاتهم العامة، ومعالجة المسائل الكبيرة التي تستعصي على الاجتهاد الفردي، الذي أصبح يثير القلق بسبب اضطراب الفتاوى الفردية، وخاصة في المستجدات والطوارئ.

وكل واحدة من هذه الدعوات الأربع يأتي في مدرك خاص، دون مناقشة ما ورد فيها، اللهم إلا تعليقات أو تنبيهات يسيرة؛ لأن المطلب الثاني سيُنَاقش -بتفصيل- ثلاث خطط أخرى، هي أوسع من هذه، ولها برامج محدّدة ومعالم واضحة.

المدرك الأول - دعوة العلامة أحمد محمد شاكر^(١):

قال العلامة أحمد شاكر -رحمه الله- في كتابه "الشرع واللغة"^(٢) مخاطباً رجال القانون في مصر: « لا تظنّوا حين أدعوكم إلى التشريع الإسلامي أدعوكم إلى التقيّد بما نص عليه ابن عابدين أو ابن نُجيم مثلاً، أو إلى تقليد الفقهاء في فروعهم التي استنبطوها غير منصوصة في الكتاب والسنة، وكثير منها فيه حرج شديد. كلا، فأنا أرفض التقليد كلّهُ،

(١) الشيخ أحمد شاكر (١٨٩٢ - ١٩٥٨م): تعهده أبوه العالم الشيخ محمد شاكر، أمين الفتوى ووكيل مشيخة الأزهر، بالعلم منذ الصغر. تعلم الفقه وأصوله على يد الشيخ محمد أبو دققة، تردد على من يحلّ بالقاهرة من العلماء، فتردد على العلامة عبد الله بن إدريس السنوسي محدث المغرب، وقرأ عليه، فأجازه برواية الكتب الستة، واتصل بالشيخ محمد الأمين الشنقيطي، وأحمد بن الشمس الشنقيطي، وشاكر العراقي، وطاهر الجزائري، ومحمد رشيد رضا، والشيخ سليم البشري شيخ الجامع الأزهر، وقد أجازه جميعهم بمروياتهم في السنة النبوية. وانتهت إليه إمامة الحديث في مصر، لا ينازعه فيها أحد.

تدور أعماله وجهوده العلمية حول محورين أساسيين هما: بعث التراث العربي الإسلامي وتحقيقه تحقيقاً دقيقاً، وكتابة البحوث والرسائل العلمية. وقد بلغ مجموع ما نشره سواء ما كان من تأليفه أو من تحقيقه (٣٤) عملاً، وتنوعت أعماله فشملت السنة والفقه والأصول والتفسير والتوحيد واللغة والشعر. [النهضة الإسلامية في سير أعلامها المعاصرين، ج ٢ ص ٨٩، د. محمد رجب البيومي. ط ١ دار القلم - دمشق، والدار الشامية - بيروت].

(٢) الشرع واللغة، ص ٨٩ - ٩٠. ط ١ - مطبعة المعارف ومكتبتها بالقاهرة.

ولا أدعو إليه، سواء أكان تقليداً للمتقدمين، أم للمتأخرين، ثم الاجتهاد الفردي غير منتج في وضع القوانين، بل يكاد يكون مُحالاً أن يقوم به فرد أو أفراد. والعمل الصحيح المنتج هو الاجتهاد الجماعي، فإذا بُودِلت الأفكار وتداولت الآراء، ظهر وجه الصواب، إن شاء الله. فالخطة العملية فيما أرى: أن تُختار لجنة قوية من أساطين رجال القانون وعلماء الشريعة، لتضع قواعد التشريع الجديد، غير مقيدة برأي، أو مقلدة لمذهب، إلا نصوص الكتاب والسنة، وأمامها أقوال الأئمة وقواعد الأصول وآراء الفقهاء، وتحت أنظارها رجال القانون كلهم. ثم تستنبط من الفروع ما تراه صواباً، مناسباً لحال الناس وظروفهم، مما يدخل تحت قواعد الكتاب والسنة، ولا يُصادم نصاً، ولا يُخالِف شيئاً معلوماً من الدين بالضرورة».

ويلاحظ في بداية كلامه مبالغته في رفض التقليد، والأمر ليس كذلك عند جمهور العلماء، فالتقليد ليس مرفوضاً مطلقاً، وإنما هو واجب على العوام. ولكن لعله يقصد العلماء ومن له حظ من النظر، والله أعلم.

المدرک الثاني - دعوة الشيخ عبد الوهاب خَلَّاف^(١):

قال الشيخ العلامة -رحمة الله- في كتابه "مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه": «الذين لهم الاجتهاد بالرأي هم الجماعة التشريعية، الذين توافرت في كل فرد واحد منهم المؤهلات الاجتهادية التي قررها علماء الشرع الإسلامي. فلا يسوغ الاجتهاد بالرأي لفرد مهما أوتي من المواهب؛ لأن التاريخ أثبت أن الفوضى التشريعية في الفقه الإسلامي، كان من أكبر أسبابها الاجتهاد الفردي، فباجتهاد الجماعة التشريعية، المتوافرة في أفرادها شرائط الاجتهاد، تُنْفى الفوضى التشريعية وتشعب الاختلافات، وباستخدام الطرق والوسائل

(١) الشيخ عبد الوهاب خَلَّاف (١٣٠٥ - ١٣٧٥ هـ / ١٨٨٨ - ١٩٥٦ م): حفظ القرآن الكريم صغيراً، وتخرج من مدرسة القضاء الشرعي، واشترك في ثورة ١٩١٩ م، فبرزت مواهبه الخطابية والكتابية. عُيِّن قاضياً بالمحاكم الشرعية ثم مديراً للمساجد. انتدبت كلية حقوق القاهرة مدرساً بها في سنة ١٩٣٤، وبقي أستاذاً للكرسي الشريعة الإسلامية حتى إحالته للمعاش سنة ١٩٤٨. انتُخب عضواً بمجمع اللغة العربية، فأشرف على وضع معجم القرآن الكريم. ترك للشريعة ثروة من المؤلفات، امتازت بوضوح العبارة وجلاء الأحكام، فله كتاب (علم أصول الفقه) وكتاب (أحكام الأحوال الشخصية)، وكتاب فريد عن (السياسة الشرعية أو السلطات الثلاث في الإسلام) وغيرها. [باختصار عن موسوعة النهضة الإسلامية في سير أعلامها المعاصرين، ج ٥ ص ٢١٣].

التي مهدها الشرع الإسلامي للاجتهاد بالرأي يُؤْمَنُ الشَّطْطُ، ويُسار على سنن الشارع في تشريعه وتقنينه»^(١).

ويلاحظ في كلام الشيخ خلاف تشدُّده في نظرته نُجاة الاجتهاد الفردي - فلم يكن الاجتهاد الفردي دائماً كما وصف، وهو الذي قام به كثير من الصحابة والتابعين، وأئمة المذاهب وفقهاؤها، وتركوا لنا ثروة فقهية هائلة، كانت مجال فخر للمسلمين، وكانت قبل ذلك حلولاً لمشكلاتهم ومسائلهم، وضبطاً لحياتهم التشريعية طوال قرون عديدة. وإن صح كلام الشيخ خلاف فهو ينطبق على ما حدث في العصور المتأخرة، وخاصة من القرن العاشر حتى الثالث عشر الهجري. والمهم هنا دعوته القوية إلى تنفيذ الاجتهاد الجماعي بشروطه.

المدرک الثالث - دعوة الدكتور محمد يوسف موسى^(٢):

جاءت دعوته إلى الاجتهاد الجماعي من خلال إقامة مجمع فقهي، على غرار المجمع اللغوية، في عدة مواضع من كتبه. وسأكتفي بأحدها هنا، وهو أصرحها؛ قال - رحمه الله -: «ولكي نخرج من هذا البحث بنتيجة عملية في هذه الناحية»^(٣)؛ يجب أن يكون لنا مجمع للفقه والتشريع الإسلامي بجانب مجمع اللغة العربية؛ فإن مجمع اللغة يؤدي للعروبة خدمات جليلة حقاً، ولكن حاجتنا لمجمع الفقه أشد، بلا ريب، وذلك لأن المسائل التي يجب بيان حكم الله ورسوله فيها أكثر تنوعاً، وأدق بلا شك، من مسائل اللغة، ولن يستطيع فرد واحد، أو أفراد كلٌّ منهم يعمل مستقلاً، أن يقوم بالعبء كله في هذه

(١) مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، ص ١٣، ط ٤، دار القلم - الكويت. وقد كانت طبعته الأولى عام ١٩٥٤م، في معهد الدراسات العالمية بالقاهرة.

(٢) محمد يوسف موسى (١٨٩٩-١٩٦٣م): نشأ في بيئة صالحة، وحفظ القرآن الكريم صغيراً، ونال العالمية من الأزهر في عام (١٩٢٥). اشتغل بالمحاماة، ودرس بالمعاهد الأزهرية. ثم حصل على دكتوراه الفلسفة، عن ابن رشد وفلسفته، من (السوربون) بباريس (١٩٤٨)، وعاد للتدريس في الأزهر، وأصبح فيها بعد أستاذ ورئيس قسم الشريعة الإسلامية بكلية الحقوق بجامعة عين شمس بالقاهرة. كان ميالاً إلى الإصلاح والتجديد، وعاش متفرغاً للعلم، ولم يتزوج، وألف عدداً من الكتب النافعة، منها: القرآن والفلسفة، وتاريخ الفقه الإسلامي، والإسلام والحياة. [انظر: محمد يوسف موسى، الفقيه الفيلسوف والمصلح المجدد، للدكتور محمد الدسوقي، ص ١٢-٢٤، وص ١٠٥ فما بعد، ط ١ دار القلم - دمشق]

(٣) يقصد بالبحث (الفقه الإسلامي حاضره ومستقبله، وإنشاء مجمع له) الذي هو عنوان الفصل، وبالناحية (الاجتهاد لبيان حكم الله في المسائل الكثيرة المستجدة، التي ذكر لها أمثلة عدة).

الناحية... وحيث أن يكون على مكتب هذا المجمع - الذي دعوتُ إليه قبل أكثر من عامين - أن يُعَدَّ كل عام المسائل التي يجب بحثها، وبيان حكم الشريعة فيها، وبعد ذلك يُعَمِّل كل عضو من أعضائه عقله فيها وهو في بلده، ثم يجتمعون كل عام مرة للمناقشة، واستعراض ما رآه كل منهم، تمهيداً لإصدار قرار جماعي بما يجمعون عليه، وحيث أن تكون هذه الأحكام التي أجمعوا عليها أحكاماً تشريعية ملزمة للمسلمين جميعاً، ما دامت تستند إلى هذا الأصل الخصب من أصول الفقه الإسلامي، وهو الإجماع»^(١).

المدرک الرابع - دعوة الأستاذ الدكتور وهبة الزحيلي^(٢):

أختم هذه الدعوات بجملة مقولات وترغيبات في الاجتهاد الجماعي، لأستاذنا العلامة الزحيلي - حفظه الله ونفع به - الذي كتب ويكتب بحوثاً، ويشارك في مؤتمرات وندوات عدة، حول الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، منذ ما يقرب من ثلاثين سنة^(٣)، إضافة إلى البحث المفصل في الاجتهاد في كتابه الموسوعي "أصول الفقه الإسلامي". كما أنه عضو مشارك فعّال في عدد من المجامع العلمية والفقهية، وعلى رأسها (مجمع الفقه الإسلامي الدولي، بجدة).

في بحثه القيم (الاجتهاد الفقهي الحديث، منطلقاته واتجاهاته^(٤))، قال - بعد كلامه عن الاجتهاد الفردي -: «الاجتهاد الجماعي: وهو الذي يصدر عن جماعة من المجتهدين وليس من الجميع، فهو أشبه ما يُسمّى باتفاق الأكثر على حكم مسألة معينة. وهو مشروع بدليل ما روى الطبراني في الأوسط عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، قال: قلت:

(١) الإسلام والحياة، ص ١٨٧، ط ١، مكتبة وهبة - القاهرة (١٩٦١). وله كلام سابق موجز في كتابه "تاريخ الفقه الإسلامي" ص ١٨، ط ١ - دار الكتب الحديثة بالقاهرة (١٩٥٨)، وهو الذي نوّه به، بقوله: قبل أكثر من عامين. ويلاحظ أنه يرى أن الاجتهاد الجماعي هو الإجماع، وقد سبقت مناقشة هذا الرأي، وبيان أوجه الخلاف بينهما من خلال المقارنة.

(٢) وهبة مصطفى الزحيلي: هو أستاذنا الفقيه العلامة، صاحب المؤلفات الموسوعية الكبيرة، وصاحب التصانيف النافعة، من أعلام العلوم الشرعية البارزين على مستوى العالم الإسلامي كله.

(٣) من أقدمها بحثه المقدم إلى مؤتمر الاجتهاد الذي عقدته في الرياض جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، في عام ١٩٧٦ م. ولم أتمكن من الحصول عليه، ولكن كثيراً من الباحثين المعاصرين يشيرون إليه أو ينقلون عنه.

(٤) قدّمه إلى ندوة عُقدت في الرباط، بعنوان (الاجتهاد الفقهي، أي دور؟ وأي جديد؟) في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة محمد الخامس. في تشرين الثاني (نوفمبر) من عام ١٩٩٣ م.

يا رسول الله، إن عرض لي أمر لم ينزل فيه قضاء في أمره، ولا سنة، كيف تأمرني؟ قال: ﴿تجعلونه شورى بين أهل الفقه والعابدين من المؤمنين، ولا تقضي فيه برأيك خاصة﴾^(١)... وكان هذا الاجتهاد هو منهج الخلفاء الراشدين، وبخاصة أبو بكر وعمر رضي الله عنهما، وهو المفضل في عصرنا؛ لأنه أقرب إلى الصواب والقبول من الاجتهاد الفردي.. الخ^(٢).

وفي خلاصة البحث قال: «والاجتهاد الجماعي في ظروفنا المعاصرة أدعى للقبول وأقرب إلى الصواب، ويتمثل في المجامع الفقهية والمؤتمرات العلمية، على أن يكون المرشح لها عالماً بحق، متنوراً واسع الأفق، غيوراً على دينه ومصلحة أمته. أما الممثل الرسمي لدولة ما، والذي يُختار على غير ضوابط شرعية، ولا تتوافر فيه مؤهلات الاجتهاد، أو الملكة الاجتهادية فوجوده في المجامع لا مسوغ له»^(٣).

وفي بحثه الموسع المعمق في (تجديد الفقه الإسلامي)^(٤)، في معرض كلامه عن ازدياد الحاجة إلى التجديد والاجتهاد في العصر الحاضر، نوّه بالمصنّفات الشرعية الجامعة، التي عاجلت بعض المسائل الطارئة بأسلوب عصري، وعرضت آراء جديدة، وأشار إلى كتب الفتاوى الحديثة لبعض العلماء الكبار، وفيها تجديد وتأصيل. ثم قال: «ومن جهة أخرى ظهر حصاد الاجتهاد الجماعي، وكانت ثماره وقراراته وتوصياته حكيمة وسديدة ومعتدلة ومحقة للمصلحة، ومنسجمة مع أصول التجديد والاجتهاد، وفيها تلبية لمتطلبات المصلحة، ومراعاة حاجات الناس»^(٥).

ومن خلال هذه النقول المتعددة من كلام أستاذنا، يتضح رأيه وموقفه المؤيد للاجتهاد الجماعي بنحو عام، وللمعاصر منه بنحو خاص. بشرط أن يكون المشاركون فيه ذوي

(١) تقدمت هذه الرواية وأشباهها في الباب الأول، عند بيان مشروعية الاجتهاد الجماعي.

(٢) انظر البحث المذكور، ص ٣٠-٣١، نشرته دار المكتبي بدمشق، ضمن سلسلة أبحاث كثيرة لأستاذنا، (بين الأصالة والمعاصرة)، ط ١، ١٩٩٧م.

(٣) المصدر نفسه، ص ٥٤.

(٤) وهو من سلسلة (حوارات لقرن جديد) التي تصدرها دار الفكر بدمشق، وهو بالاشتراك مع الأستاذ الدكتور جمال الدين عطية، من مصر. وكلاهما أجاد وأفاد في قسمه المخصص، وفي تعقيبه على الآخر. وأراه من عيون الكتب، في موضوعه، في هذا العصر.

(٥) تجديد الفقه الإسلامي، ص ٢٢٣، ط ١، ٢٠٠٠م، دار الفكر - دمشق، ودار الفكر المعاصر - بيروت.

مؤهلات اجتهادية، ولو جزئية، بناء على ترجيح القول بتجزؤ الاجتهاد، كما سبق في الباب الأول.

المطلب الثاني: دعوات وخطط ذات برامج محددة لتنظيم الاجتهاد الجماعي

أتناول في هذا المطلب عدداً من دعوات وخطط تنظيم الاجتهاد الجماعي، ما بين مختصرة وموسّعة، في الفترة التي أعقبت إحداث مجمع البحوث الإسلامية في الأزهر، وحتى نهاية القرن العشرين المنصرم.

فقد اطلعتُ - من خلال بحثي - على ستّ خطط مهمة، موزعة على مدى أربعين سنة تقريباً. وهذه الخطط، بحسب ترتيبها الزمني، هي:

- ١ - خطة العلامة الشيخ مصطفى أحمد الزرقاء. (١٩٦٤م)
- ٢ - خطة الأستاذ الدكتور زكريا البري^(١). (١٩٧٦م)^(٢)
- ٣ - خطة الأستاذ الدكتور يوسف القرضاوي^(٣). (١٩٨٣م)^(٤)
- ٤ - خطة الأستاذ الدكتور العبد خليل أبو عيد. (١٩٨٧م)
- ٥ - خطة الأستاذ الدكتور عبد المجيد السوسوه. (١٩٩٨م)^(٥)
- ٦ - خطة الأستاذ الدكتور قطب مصطفى سانو. (٢٠٠٠م)

(١) زكريا البري: فقيه، كاتب، وزير، ويُعدّ أحد المتخصصين في الفقه الإسلامي والأحوال الشخصية، ... فضلاً عن توليه منصب وزير الأوقاف بمصر، فقد عمل أيضاً رئيساً لقسم الشريعة بكلية الحقوق بجامعة القاهرة. توفي عام (١٤١١هـ - ١٩٩١م) عن عمر يناهز السبعين عاماً. [انظر ترجمته في: تمة أعلام الزركلي، لمحمد خير رمضان يوسف، المجلد الأول ص ١٩٠].

(٢) جاءت في بحثه (الاجتهاد في الشريعة الإسلامية)، المقدم إلى مؤتمر الفقه الإسلامي الذي عقدته جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، في الرياض، سنة ١٣٩٦هـ. ونشرته الجامعة مع أبحاث أخرى.

(٣) هو العلامة الفقيه، والداعية الكبير. رئيس اتحاد علماء المسلمين، صاحب المؤلفات الكثيرة القيمة، وصاحب المنبر الصّاح، أطال الله بقاءه، ونفع به.

(٤) في كتابه (الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط)، ص ٩٧-٩٨، ط ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م، دار التوزيع والنشر الإسلامية - القاهرة.

(٥) في الفصل الخامس الأخير من كتابه (الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي) ص ١٢٥ فما بعد. وقد استعرضت ما جاء في الكتاب، في فقرة الدراسات السابقة في الموضوع من المقدمة، وبينت ماله وما عليه باختصار.

وأكتفي بعرض ثلاث منها فقط - هي الأولى والرابعة والسادسة -، بغية الاختصار، والبعد عن التكرار؛ لأن بعضها آخذٌ من بعض، بحيث تكون متباعدة في الزمن، مع التنويه ببعض ما جاء في الثلاث الأخر، في بعض الأحيان.

المدرک الأول - خطة العلامة الشيخ مصطفى الزرقاء^(١):

كان الأستاذ العلامة - رحمه الله - من أقدم العلماء في بلاد الشام دعوةً إلى الاجتهاد بنحو عام؛ لتجديد الفقه وإلباسه ثوباً جديداً يناسب هذا العصر، فألف في أواخر الأربعينيات من القرن الماضي كتابه المتميز، شكلاً ومضموناً، (الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد)، الذي أصبح اسماً ما نُشر منه، فيما بعد، (المدخل الفقهي العام)، وكتب فيه عن جميع أدوار التشريع الإسلامي، وقسمها تقسيماً خاصاً، وفي دور التشريع في العصر الحاضر تحدث باختصار عن اجتهاد الجماعة وأهميته^(٢).

ولم تقتصر دعوته إلى الاجتهاد الجماعي، على ما جاء في كتابه المذكور، بل كتب أبحاثاً عدة، نُشرت في الستينيات وما بعدها، في مجلات كثيرة في العالم الإسلامي. ومن أشهر أبحاثه التي جاءت فيها دعوته إلى تحقيق الاجتهاد الجماعي، وإلى تنظيمه من خلال مجمع فقهي، بحثه المقدم إلى مؤتمر رابطة العالم الإسلامي، المنعقد في مكة المكرمة، بعد موسم الحج من عام ١٣٨٣ هـ^(٣).

وتحت عنوان "دور الاجتهاد في المستقبل" من البحث المذكور، قال:

(١) مصطفى أحمد الزرقاء (١٩٠٤ - ١٩٩٩م): جمع العلم الشرعي التقليدي، في حلقات العلم بحلب، والعلم العصري في مدرسة (الفرير)، وفي جامعتي دمشق وفؤاد الأول (القاهرة)، وحصل من الجامعة الأولى على إجازتي الحقوق والآداب ومن الثانية على دبلوم الدراسات الإسلامية. مارس المحاماة عشرين سنة واشتغل بالسياسة نائباً ووزيراً مرتين، للعدل وللأوقاف. وعمل بالتدريس حوالي ثلاثة أرباع قرن بدءاً بالمدرسة الخسروية بحلب، ثم في جامعتي دمشق وعمّان. وشارك في إعداد الموسوعات الفقهية والقوانين في سوريا ومصر والكويت والأردن. وكان عضواً في العديد من المجمع اللغوية والفقهية في البلاد العربية. ترك آثاراً كثيرة أبرزها "الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد" حيث برز فهمه العالي للغة مع نضاعة بيانه وحسن تنسيقه وتبويبه، فسلك بذلك مسلكاً غير مسبوق، تبعه فيه من بعده. [انظر: في وداع الإعلام، للدكتور يوسف القرضاوي، ومقدمة الأستاذ مجد مكي لفتاوى الشيخ الزرقاء - كلاهما من منشورات دار القلم - دمشق].

(٢) انظر كلامه في المدخل الفقهي، ج ١، ص ٢٠٦، ط ١ دار القلم دمشق، والدار الشامية بيروت.

(٣) كان بحثه بعنوان "اجتهاد الجماعة والمجمع الفقهي والموسوعة الأبجدية للفقه الإسلامي، ضرورة حتمية للحياة الإسلامية اليوم".

« لقد كان الاجتهاد الفردي ضرورة في الماضي، وهو اليوم ضرر كبير^(١). فالمحاذير التي كانت مخاوف يُخشى وقوعها في القرن الرابع الهجري، ولأجلها أغلق فقهاء المذاهب باب الاجتهاد، قد أصبحت اليوم أمراً واقعاً، فقد كثر المتاجرون في الدين، ولعل كثيراً منهم أغزر علماً وأقوى بياناً من العلماء الصالحين الأتقياء. فإذا أردنا أن نعيد للشرعة وفقها روحها وحيويتها بالاجتهاد الواجب استمراره شرعاً، والذي هو السبيل الوحيد لمواجهة المشكلات الزمنية الكثيرة بحلول شرعية حكيمة، عميقة البحث متينة الدليل، بعيدة عن الشبهات والزَّيْب والمطاعن، وتهزم الآراء والعقول الجامدة والجاحدة على السواء، فالوسيلة الوحيدة إلى ذلك هي أن نؤسس أسلوباً جديداً للاجتهاد، هو اجتهاد الجماعة، بدلاً من الاجتهاد الفردي، وبذلك نُرجع الاجتهاد إلى سيرته الأولى في عصر أبي بكر وعمر رضي الله عنهما^(٢)».

واقترح طريقة تنفيذ هذا الاجتهاد الجماعي، من خلال مجمع للفقه الإسلامي، فقال: «وطريقة ذلك أن يؤسس مجمعٌ للفقه الإسلامي على طريقة المجمع العلمية واللغوية (الأكاديميات)، ويضم هذا المجمع من كل بلد إسلامي أشهر فقهاء الراسخين، ممن جمعوا بين العلم الشرعي والاستنارة الزمنية وصلاح السيرة والتقوى. ويُضَمُّ إلى هؤلاء علماء مسلمون موثوقون في دينهم، من مختلف الاختصاصات الزمنية اللازمة، في شؤون الاقتصاد والاجتماع والقانون والطب ونحو ذلك، ليكونوا بمثابة خبراء يعتمد الفقهاء رأيهم في الاختصاصات الفنية، ويتفرغ جميع أعضاء هذا المجمع الفقهي الإسلامي لهذا العمل. ويُزوَّدون بمكتبة حافلة وتُجرى عليهم رواتب كافية. وينصرفون للدراسة الاجتهادية وتقرير حكم الإسلام في كل ما تدعو الحاجة إلى بحثه من موضوعات ومشكلات زمنية، كما يقومون بإصدار مجلة لبحوثهم، وبإنشاء موسوعة للفقه الإسلامي

(١) لعَلَّ الشيخ -رحمه الله- ذكر هذه الجملة على سبيل المبالغة والتحذير. ولا أظنه يرفض الاجتهاد الفردي إذا كان صادراً من أهله في محلّه، وكلامه الآتي يؤيد ما أقول؛ لأنه هو الأصل والأكثر في الاجتهاد، في جميع العصور التشريعية، كما سبق. والشيخ نفسه له اجتهادات فردية كثيرة، وقد جمع فتاويه في مجلدة كبيرة، وصدرت طبعها الأولى عن دار القلم بدمشق (١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م).

(٢) انظر البحث المذكور في الحاشية السابقة، في العدد العاشر من السنة الخامسة ١٣٨٤ هـ، من مجلة (حضارة الإسلام) التي كانت تصدر في دمشق، ص ٢٠.

مرتبة على حروف المعجم، على نسق الموضوعات القانونية الأجنبية. ويقومون أيضاً بفهرسة أمهات الكتب الفقهية، فهرسة أبجدية كما يستدعيها العصر الحاضر بجانب الاجتهاد^(١).

ومن الجدير بالذكر أن خطة مجمع الفقه الإسلامي التي اقترحها الشيخ الزرقاء، في عام ١٩٦٤م، قد أخذت بها رابطة العالم الإسلامي، التي قُدم إليها الاقتراح، حينما أنشأت مجمعها في عام ١٩٧٨م، وأفادت منها سائر المجامع التي أحدثت فيما بعد. وكذلك اقتراح "الموسوعة الأبجدية" نفذته أوقاف الكويت في موسوعتها الفقهية الكبيرة، وقد كان الشيخ نفسه خبيراً فيها مدة من الزمن.

وسنجد أن جميع الخطط المقترحة لتنظيم الاجتهاد الجماعي، قد أفادت كثيراً من اقتراحاته المبكرة المستنيرة، فجاءه الله عن الفقه وأهله خيراً، ورحمه رحمة واسعة.

المدرک الثاني - خطة الأستاذ الدكتور العبد خليل أبو عید^(٢)، لتنظيم الاجتهاد الجماعي: نشرت مجلة (دراسات)، التي تصدر عن الجامعة الأردنية^(٣)، بحثاً قيماً بعنوان (الاجتهاد الجماعي وأهميته في العصر الحديث)، للدكتور العبد خليل. وقد كتب عنه بالتفصيل في مقدمة أطروحتي هذه، عند الحديث عن الدراسات السابقة في الموضوع.

والمهم من بحثه هنا ما سجله في ختامه، تحت عنوان (خطة عملية للاجتهاد الجماعي في هذا العصر).

وذكر الدكتور العبد خليل في مقدمة خطته أنه أفادها مما قدّمه عدد من العلماء المعاصرين، من اقتراحات وتصورات وخطط عملية، لتنظيم الاجتهاد الجماعي في العصر الحديث. وأشار إلى بعضها في الحاشية، مثل: ما جاء في المؤتمر الأول لمجمع البحوث الإسلامية، وما كتبه الشيخ مصطفى الزرقاء في الاجتهاد، والشيخ أحمد شاكر في كتابه

(١) المصدر نفسه، ص ٢٠-٢١.

(٢) تقدمت ترجمته في الباب الأول، راجع ص ٧٦.

(٣) في العدد العاشر، ص ٢٠٩-٢٣٥، لسنة ١٩٨٧م، (المجلد الرابع عشر).

(الشرع واللغة) والدكتورة نادية العمري في كتابها (الاجتهاد في الإسلام)، والدكتور زكريا البري في بحثه عن الاجتهاد في الشريعة الإسلامية.

ثم شرع في تفصيل خطته، وأنا أسجلها هنا بتمامها؛ لأهميتها العملية، ولأنها تمهد لي الطريق لوضع خطتي المتكاملة في المبحث الآتي.

وقد جاءت في اثني عشر بنداً رئيساً، وبعضها مفصل في نقاط محددة:

١- أن يؤسس مجمعٌ للفقه الإسلامي على طريقة المجمع اللغوية^(١)، ويضم هذا المجمع من كل بلد إسلامي أشهر فقهاء الراسخين في العلم، ويكون اسمه (مجمع الفقه الإسلامي العالمي).

٢- تكون مهمة هذا المجمع إيجاد الحلول الشرعية الجريئة لكل المشكلات والمسائل المتجددة التي تواجه المسلمين في مجتمعاتهم، كما يعمل المجمع على تجديد الثقافة الإسلامية وتقنين الفقه الإسلامي.

٣- يؤسس المجمع الفقهي مراكز له في كل قطر من أقطار العالم الإسلامي، ويوكل إلى هذه المراكز ترشيح العلماء القادرين على الاجتهاد والنظر في الأدلة ليكونوا أعضاء في المجمع الفقهي العالمي.

٤- يتم اختيار أعضاء هذا المجمع على وفق الأسس الآتية:

أ- أن يكون العضو حائزاً لمؤهل علمي عالٍ من الجامعات أو المعاهد المهمة بالدراسات الإسلامية، وأن يكون له إنتاج علمي بارز في العلوم الإسلامية، أو مارس مهمة القضاء أو الإفتاء فترة من الزمن.

ب- أن تتحقق في العضو أهلية الاجتهاد، ويمكن معرفة ذلك بطرق معينة يقرها المجمع، وله بعد ذلك أن يتحرى ويحتاط.

جأن يكون العضو حسن السيرة ومن أهل التقوى والصلاح.

(١) مقارنة المجمع الفقهي بالمجمع اللغوي حكيمة ومناسبة؛ لأن المجمع اللغوية كانت أسبق بالوجود، في مصر، ثم سورية، ثم العراق، وغيرها. وصارت لها أنظمتها الواضحة المحددة، وكانت لها ثمارها الطيبة في مجال اللغة.

٥- يتفرغ عدد كافٍ من أعضاء المجمع؛ من أجل البحث والدراسة والنظر في المشكلات المعروضة لتقرير حكم شرعي فيها، يعرض فيها بعد على الهيئة العامة للمجمع للمناقشة واتخاذ الحكم المناسب.

٦- يختار المجمع عدداً كافياً من الخبراء والمستشارين غير المتفرغين، عندهم خبرة وإطلاع في كل علوم الحياة وفنونها للرجوع إليهم في حدود اختصاصاتهم إذا اقتضى الأمر ذلك.

٧- يُشكّل المجمع عدداً من اللجان ومراكز البحث العلمي؛ تكون مهمتها تيسير سبل البحث، والوصول إلى الأحكام بيسر وسهولة، ومن أهم هذه اللجان والمراكز.

أ- لجنة تقنين الفقه الإسلامي: ومهمة هذه اللجنة صياغة الفقه الإسلامي في مواد قانونية يسهل الرجوع إليها.

ب- لجنة الفهرسة العامة: وتكون مهمتها وضع فهرس متنوعة لمصادر الفقه الإسلامي وأحكامه.

ج- مركز تخزين الأحكام الشرعية بواسطة الكمبيوتر...

د- مركز موسوعة الفقه الإسلامي: ومهمة هذا المركز إنشاء موسوعة للفقه الإسلامي تعرض فيها أحكام الفقه الإسلامي المدونة في جميع المذاهب الفقهية المعتمدة. وتكون هذه الأحكام مرتبة بحسب حروفها وموضوعاتها ترتيباً هجائياً على غرار الموسوعات القانونية الأجنبية^(١).

٨- يؤخذ عند اختلاف آراء المجتهدين في القضايا والبحوث المعروضة برأي أكثرية أعضاء المجمع الحاضرين.

(١) تكلم الدكتور العبد خليل في الحاشية عن مشاريع الموسوعات الفقهية في البلاد العربية، وهي: مشروع كلية الشريعة بجامعة دمشق، الذي بدأ في عام ١٩٥٦م، ولم يكتمل، ثم جاء مشروع الموسوعة الفقهية في مصر بعد انفصال الوحدة بينها وبين سورية، وسُميت موسوعة جمال عبد الناصر، ولا زال العمل فيها مستمراً، ولم تكتمل حتى الآن، ثم مشروع الموسوعة الفقهية الكويتية الذي بدأ في أواخر عام ١٩٦٦م، واستمر العمل فيه حتى عام ١٩٧١م وتوقف لعدة سنوات، ثم عاد العمل فيها بقوة وإطراء، منذ أوائل الثمانينيات.

وأرى أنّ الموسوعة الفقهية الكويتية - التي صارت في أجزائها الأخيرة الآن - تفي بالغرض الذي قصده الدكتور. كما أنّ اللجان القائمة على إعداد الموسوعة، في أوقاف الكويت، قد أعدت موسوعة من نوع آخر هي (جامع الفقه الإسلامي) الذي يضم أمهات المصادر الفقهية في جميع المذاهب، وهو موجود على أقراص مدججة، وعلى موقعهم في الشبكة العالمية (الإنترنت): www.awkaf.net

٩- تكون قرارات المجمع التي يتوصل إليها واجبة التطبيق في ديار المسلمين، وعلى أولي الأمر تنفيذها وإلزام الناس بها.

١٠- يتم تمويل هذا المجمع عن طريق جباية شعبية من شعوب العالم الإسلامي كافة، ولا يلجأ إلى الجهات الرسمية في التمويل، حتى لا يكون لها أي تأثير على سياسة المجمع، وحرية في اتخاذ القرارات والأحكام الشرعية. وفي المسلمين - والله الحمد - من الأغنياء من يستطيع سدّ هذه الثغرة.

١١- يعقد المجمع دورة سنوية لأعضائه، مدتها شهر، يناقش فيها القضايا والمشكلات المدرجة على جدول أعماله، ويقرّر فيها الأحكام الشرعية المناسبة.

١٢- يتم الإعلان عن هذه الأحكام التي يصدرها المجمع في وسائل الإعلام المختلفة ثم تطبع في كتب وتوزع على بلدان العالم الإسلامي^(١). رأيي في هذه الخطة:

على وجه الإجمال، تمتاز خطة الدكتور العبد خليل بالدقة والوضوح، وأتفق معه بكل ما جاء في بنودها الرئيسية. وهي تتفق في الجملة مع خِطَّتَي البري والقرضاوي، وتزيد عليهما في التفصيلات، ومع النظام الأساسي لمجمع البحوث الإسلامية في أكثرها. أما البيان، ففي ما يأتي:

في البند الأول اقترح تسمية المجمع بـ (مجمع الفقه الإسلامي العالمي) وهي تتفق مع تسمية الدكتور القرضاوي. وهي مناسبة لمجمع فقهي على مستوى العالم الإسلامي.

وفي البند الثاني حدد أهداف هذا المجمع، وجعلها ثلاثة، هي:

١- إيجاد الحلول الشرعية للمشكلات والمسائل.

٢- تجديد الثقافة الإسلامية.

٣- تقنين الفقه الإسلامي.

فالهدف الأول متفق عليه بين جميع مؤسسات الاجتهاد الجماعي وعلى رأسها المجمع

الفقهية؛ لأنه أهم هدف يُطلب^(٢).

(١) مجلة دراسات، الجامعة الأردنية، العدد العاشر، لسنة ١٩٨٧م، ص ٢٣٢-٢٣٥.

(٢) راجع مقارنة عامة بين المجمع الفقهي، ص ٢٦٠.

والهدف الثاني مأخوذ من هدف تميّز به مجمع البحوث الإسلامي وهو (تجديد الثقافة الإسلامية، وتجريدها من الشوائب والفضول وآثار التعصب)^(١).

والثقافة الإسلامية عبارة واسعة الدلالة، قد يراد بها جميع الأحكام الشرعية الثابتة في القرآن والسنة وغيرهما من المصادر الشرعية. وقد يراد بها أساسيات الدين الإسلامي في العقيدة والعبادة والمعاملات والأخلاق. وهذا المعنى الأخير أرجح، وأكثر شيوعاً. وعليه يكون المراد بتجديدها هو المراد بتجديد الدين، الذي يُفهم من الحديث الشريف المشهور^(٢).

والهدف الثالث (تقنين الفقه الإسلامي)، لم يرد صراحة في أهداف أي من المجمع الفقهية، التي تقدمت دراستها.

ولكن التقنين إذا تمّ جماعياً، من قبل لجنة مؤلفة من الفقهاء، يكون مظهراً من مظاهر الاجتهاد الجماعي، كما رأينا في بيان المراد بالاجتهاد الانتقائي الترجيحي، وعند الحديث عن الفتاوى الهندية ومجلة الأحكام العدلية.

وفي البند الثالث: اقترح أن يكون لهذا المجمع العالمي مركز في كل قطر إسلامي، يوكل إليه ترشيح العلماء القادرين على الاجتهاد.

وهذا يدخل في صميم تنظيم عملية الاجتهاد الجماعي، وهو أمر حسن ينبغي اعتباره. وفي البند الرابع: حدّد الأسس التي ينبغي اعتمادها في اختيار الأعضاء وهي: المؤهل الشرعي العالي، مع الإنتاج العلمي البارز أو العمل في القضاء أو الإفتاء، وأن تتحقق في العضو أهلية الاجتهاد (ولكن لم يبيّن كيف تتحقق؟)، وأن يكون حسن السيرة ومن أهل التقوى والصلاح.

وهذه الأسس مستوحاة من الشروط التي وضعها مجمع البحوث الإسلامية في الأزهر، وتوافقه عليها بقية المجمع بعبارات أخرى.

(١) الموضع السابق.

(٢) المراد قوله -ﷺ-: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مئة سنة من يجدد لها دينها"، وقد تقدم تحريجه وبيان المراد منه. راجع ص ١٨٤.

وفي البند الخامس: قرر مبدأ التفريغ لبعض الأعضاء في المجمع، ولكنه جعل مهمة المتفرغين الدراسة والنظر في المشكلات وتقرير حكم شرعي لها، يُعرض فيها بعد على الهيئة العامة لإصدار الحكم المناسب.

وأنا أتفق معه على مبدأ التفريغ، ولكن ليس من أجل اجتهاد جماعي مصغر من قبل الأعضاء المتفرغين - كما يفهم من كلامه - ليتم قبل الاجتهاد الجماعي العام من جميع أعضاء المجمع. وإنما التفريغ يكون للإعداد والتنسيق والمتابعة، من حيث اختيار الموضوعات والمسائل لكل دورة، وتوزيعها على العلماء الباحثين، كل في مجال اختصاصه واهتمامه، والتنسيق بين الأعضاء والتحضير للاجتماعات الدورية، وتدوين القرارات بعد تنقيحها، ومتابعة نشرها وإعلانها، ونحو ذلك.

وفي البند السادس: قرر الحاجة إلى الخبراء والمستشارين في علوم الحياة وفنونها، ليكونوا بجانب الفقهاء، كما جاء في خطه الدكتور البري، وهو ما اعتمدته أكثر الجامعات الفقهية، وأرى أنه ضروري.

وفي البند السابع: اقترح تشكيل عدد من لجان ومراكز بحث متفرعة عن المجمع، لتيسير سبل البحث والوصول إلى الأحكام في مصادرها.

وهي: لجنة تقنين الفقه الإسلامي، ولجنة الفهرسة، ومركز تخزين الأحكام بالكمبيوتر، ومركز موسوعة الفقه الإسلامي.

وهذه اللجان والمراكز معقولة ومناسبة وتدخل في صميم تنظيم الاجتهاد الجماعي، ولكنها ليست من صلبه - ما عدا التقنين - وإنما وسائل معينة على تحقيقه وتنظيمه.

وقرر في البند الثامن: مبدأ الأخذ برأي الأكثرية عند اختلاف الآراء، كما جاء في الخطتين السابقتين، وقد أخذت الجامعات الفقهية كلها بهذا المبدأ، لأنه لا محيد عنه.

وفي البند التاسع: أخذ بمبدأ الإلزام بالأحكام الصادرة عن هذا المجمع العالمي، من قبل ولي الأمر المسلم، وهو يتفق مع اقتراح الدكتور البري.

وفي البند العاشر: اقترح أن يكون تمويل المجمع من قبل شعوب العالم الإسلامي (بنحو شعبي تطوعي)، ولا دخل للحكومات أو الجهات الرسمية به، لئلا يكون لها يد وفضل، يحدان من حرية الأعضاء في إبداء الآراء القائمة على الأدلة، لا على الأهواء.

وهذا أمر مهم جداً أتفق معه فيه.

وهو مبدأ تؤيده الغالبية العظمى من العلماء المعاصرين.

وفي البند الحادي عشر: حدّد مدة شهر لكل دورة سنوية، لمناقشة المسائل والقضايا المعروضة.

وأرى أن هذه المدة طويلة، ولا داعي لها؛ لأنها ستزيد من النفقات بغير ضرورة، ولأنها ستعطل أعمال ومصالح الأعضاء غير المتفرغين، ولأن الاجتماعات الدورية ليست للبحث والنظر والاجتهاد الآتي في المسائل، وإنما للمناقشة والتشاور فيما بحثه كل منهم وتوصل إليه بمفرده، وهذا لا يحتاج إلى هذا الزمن.

وفي البند الأخير: قرّر الحاجة إلى إعلان القرارات (الأحكام) التي تصدر عن المجمع، ونشرها بكل وسائل النشر والإعلام.

وهذا أيضاً أمر مهم جداً، يُوافق عليه، لتأخذ الأحكام طريقها إلى الناس، ويعلموا أحكام دينهم في ما يعرض لهم من مسائل، فيلتزموا.

وأرى أن المجمع الفقهي، على العموم، لازالت مقصورة في هذا الجانب، وقد سمعت بعض العلماء يشكو من عدم حصوله عليها أو وصولها إليه. وقد وجدت صعوبة في الحصول على أكثرها.

والخلاصة: إنّ خطة الدكتور العبد خليل عملية جداً، وتؤدي غرضها على الوجه الأكمل، في تنظيم الاجتهاد الجماعي على المستوى العالمي، لو تمّ الالتزام بها. المدرك الثالث - خطة الدكتور قطب سانو^(١):

وضع الدكتور قطب سانو كتاباً قيماً بعنوان (أدوات النظر الاجتهادي المنشود في ضوء الواقع المعاصر)^(٢)، بطريقة مبتكرة وأسلوب جديد، يلفت الانتباه.

وقد تقدّم في الباب الأول مناقشة تعريفه الاصطلاحي للاجتهاد الجماعي. وفي الباب الثاني، في مبحث مجالات الاجتهاد الجماعي، عرضت تقسيمه المجالات على أساس المكان

(١) قطب مصطفى سانو: دكتوراه الفلسفة والقانون من ماليزيا. وهو عضو منتدب في مجمع الفقه الإسلامي الدولي.

(٢) طباعة ونشر دار الفكر - دمشق، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، ط ١.

(تقسيم جغرافي)، الذي بنى عليه مشروعه لتنظيم الاجتهاد الجماعي في هذا العصر، كما سيأتي.

وخطته (مشروعه) تختلف عن جميع الخطط السابقة، وفيها نظرة جديدة واسعة، ولهذا كان لابد من عرضها وبيان الرأي فيها.

وقبل استعراض خطته، لابد من التذكير بتقسيمه السابق، باختصار^(١):

إنه يرى تقسيم النظر الاجتهادي بحسب عدد الأشخاص الذين يُهمهم أو يعينهم شأن المسألة المعروضة للاجتهاد، وبحسب طبيعة وموضوع المسألة المجتهد فيها.

فإن كانت المسألة خاصة بالمجتهد نفسه أو بشخص المستفتي وحده، ولا تتعداه إلى أفراد كثيرين، فالنظر الاجتهادي فيها يكون فردياً (أي من قبل مجتهد فرد).

أما إن كانت المسألة من حيث طبيعتها أو مضمونها، تُهمّ عدداً كبيراً من الناس، أو يسأل عنها كثيرون، فالنظر الاجتهادي فيها ينبغي أن يكون جماعياً (أي من جماعة من المجتهدين بحسب الحاجة).

وهذا الاجتهاد الجماعي ليس له مجال واحد، بل ثلاثة مجالات^(٢)، بحسب دوائر الاهتمام والسؤال:

فإن كانت المسألة أو القضية تمس حياة شريحة من المجتمع الإسلامي - دولة أو قطر مثلاً - فالاجتهاد الجماعي فيها ينبغي أن يكون محلياً أو (قطرياً)، كما يسميه الدكتور سانو.

وإن كانت المسألة تشغل بال عدد كبير من المسلمين في إقليم من أقاليمهم، مثل مصر، أو الشام، أو منطقة الخليج، أو جنوب شرق آسيا... الخ، وتمس حياتهم الخاصة، فالاجتهاد الجماعي فيها ينبغي أن يكون إقليمياً، على مستوى الإقليم ومن فقهاءه.

وإن كانت المسألة أو القضية تمس حياة عموم الأمة، كما هو الحال على سبيل المثال في سائر المسائل المتعلقة بشؤون الحرب والسلم، والعلاقات الدولية، ومنها قضية المسجد الأقصى وفلسطين، فالاجتهاد الجماعي ينبغي أن يكون فيها أممياً (أي على مستوى الأمة كلها)، ولا يصح أن يكون فردياً أو محلياً أو إقليمياً.

(١) انظر: أدوات النظر الاجتهادي، المبحث العاشر، ص ١٥٠ - ١٧٤.

(٢) فتصيح المجالات أربعة، بإضافتها إلى النظر الاجتهادي الفردي.

وقد أفرد الدكتور سانو مطلباً خاصاً لكل مجال من مجالات النظر الاجتهادي الأربعة، وأوضحه بالأمثلة الواقعية^(١).

وفي معرض بيانه للمجال الرابع - الاجتهاد الجماعي الأممي - انتقد اتجاه العلماء المعاصرين عامة، في قَصْر حديثهم عن الاجتهاد الجماعي على هذا المجال. فقال: إن الحديث الشائع المكرور عن الاجتهاد الجماعي في هذا العصر ينصرف عند الإطلاق إلى هذا النوع من الاجتهاد دون غيره من الاجتهادات المحليّة والإقليمية، ولئن عني بعض الباحثين المعاصرين في أبحاثهم وكتاباتهم ومؤلفاتهم إلى الإشارة إلى مجالات هذا النوع من الاجتهاد الجماعي، فإنه ليس من مَرِيّة أن تناولهم لتلك المجالات يفتقر إلى ضبط منهجي صارم واضح... الخ^(٢).

من جهتي أوافق الدكتور سانو في هذه الملاحظة. فقد رأينا - على سبيل المثال - الخطتين السابقتين، - وكذلك الخطط الأخرى التي نوهت بها ولم أعرضها - أن كلاً منها يُنظَر لتنظيم الاجتهاد الجماعي على مستوى الأمة (العالم الإسلامي)، فحسب، كأن العالم الإسلامي الآن دولة واحدة، ولها خليفة أو رئيس واحد. أيضاً كأن كلَّ اجتهاد جماعي دون ذلك غير معتبر، أو ناقص، أو هو في فترة الضرورة والحاجة. مع أن الأمر ليس كذلك في الحقيقة. ومن هنا أبدأ بعرض خطته:

بناء على نظريته السابقة في تقسيم مجالات النظر الاجتهادي، كتب المبحث الحادي عشر تحت عنوان (نحو مجامع اجتهادية لتفعيل النظر الاجتهادي الجماعي في هذا العصر). وعرض فيه نظريته (مشروعه) في تنظيم الاجتهاد الجماعي.

وأسجلها هنا، من نص كلامه، مع اختصار الفقرات والجمل التي أرى أنها تزيد عن الحاجة في إيضاها.

قال في التقديم لها: «نبادر إلى القول بأن الحاجة اليوم تمسّ كل المساس إلى تبني مفكري الأمة وقادتها مشروع تكوين ثلاثة أنواع من المجامع الاجتهادية لممارسة النظر

(١) كنت قد عرضت لتقسيمه هذا بالتفصيل في الباب الثاني، وأيدته فيه في الجملة، وخالفته في وضع حدود صارمة بين كل مجال وآخر.

(٢) المصدر السابق نفسه، ص ١٦٩.

الاجتهادي الجماعي المنشود بأشكاله الثلاثة في هذا العصر، بغية الوصول إلى فهم سديد للمراد الإلهي في القضايا والنوازل المحلية والإقليمية والأممية، أو من أجل التوصل إلى حسن تنزيل لذلك المراد في الواقع المحلي أو الإقليمي، أو الأممي وصلاً بين وحي السماء وواقع الأرض»^(١).

وشرع في بيان المراد بكل مجمع من المجامع الثلاثة^(٢):

«أولاً- تكوين مجمع اجتهادي محلي، يُعنى بإبداء وجهة النظر الإسلامية في القضايا والنوازل والمستجدات ذات الصبغة المحلية المجتمعية، والمرتبطة بأفراد المجتمع الذين يعيشون في دولة واحدة أو في قطر واحد، بحيث يكون لذلك المجمع الاجتهادي المحلي الحق المطلق في تبني واختيار أي رأي اجتهادي قديم أو جديد في المسائل والقضايا التي تمس حياة أفراد المجتمع، وذلك اعتباراً بما يحققه اجتهادهم المتجدد من مقصد شرعي معتبر للمجتمعات التي يعيشون فيها، ولا تثريب عليهم في شيء أن يتبنوا رأياً مخالفاً لما تبناه السلف لمجتمعاتهم وفق الظروف والأحوال والأجواء التي كانت سائدة آنذاك... الخ.

وإضافة إلى ذلك، فإنّ لهذا المجمع الاجتهادي المحلي الحق في انتقاء واختيار السبل والوسائل الكفيلة لتنزيل مراد الله في واقع حياة الفرد والجماعة، فلهم أن يحدّدوا الأوليات التي ينبغي الاهتمام بها في واقع حياة الفرد والمجتمع، فإن رأوا أن البدء بإسلامية مجتمعاتهم ينبغي أن يكون من البرلمان إلى الشارع، أو العكس، أو رأوا أنّ البدء بتطبيق النظام الجنائي الإسلامي أولى من البدء بالنظام الاجتماعي أو رأوا العكس، كان لهم ذلك، ما دام ذلك الاختيار هادفاً إلى تحقيق قيمية الدين، وتسديد الحياة بتعاليم الدين السامية... الخ.

ثانياً- تكوين مجمع اجتهادي إقليمي، يُعنى أعضاؤه المختارون، وفق أسس علمية معتبرة من المجامع المحلية، باستفراغ الوسع من أجل تقديم وجهة النظر الإسلامية في النوازل والقضايا والمسائل ذات الصبغة الإقليمية البحتة، وذلك من خلال تبني وانتقاء الآراء والأفهام القديمة والجديدة، ما دامت تلك الآراء والأحكام مُفضية إلى تحقيق مقاصد الشرع العامة في واقع الأقاليم المنضوية تحت هذا المجمع... الخ.

(١) أدوات النظر الاجتهادي المنشود، ص ١٧٥-١٧٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٧٦-١٧٨.

إن مهمة هذا المجمع يجب أن تكون امتداداً للمهمة الأساسية التي تقوم بها المجمع الاجتهادية المحلية، وينبغي ألا يكون ثمة تعارض ولا تناقض بين قرارات هذا المجمع وقرارات المجمع المحلية في القضايا المتشابهة والمتداخلة تحقيقاً لمقصد التضامن والوحدة والترابط بين الشعوب الإسلامية التي تعيش في إقليم بعينه... الخ.

ثالثاً- إن على مجتهدي الأمة الإسلامية الشروع في التفكير في تكوين مجمع اجتهادي أممي، يُعنى أعضاؤه المنتدبون والمختارون، وفق أسس علمية معتبرة من المجمع المحلية، ببذل الوسع بغية التوصل إلى وجهة نظر إسلامية في القضايا والنوازل الفكرية والسياسية، والاجتماعية والاقتصادية التي تمس حياة كل فرد من أفراد الأمة الإسلامية بغض النظر عن محله وقطره وإقليمه... الخ.

ثم قال الدكتور سانو: « فإن ثمة قضايا تستحق التنبيه عليها، في تحقيق هذا المشروع في أرض الواقع^(١) ».

أولاً- بالنسبة لعلاقة المجمع بعضها ببعض، يمكننا القول: بأن العلاقة الأفقية والعمودية، التي ينبغي أن تكون بين هذه المجمع الاجتهادية الثلاثة، ينبغي أن تكون علاقة تكامل وتساند واحترام، بحيث يعرف كل مجمع حدوده ومجالاته، التي سبق الحديث فيها، ويحترم كل مجمع قرارات المجمع الأخرى، فليس ثمة مجمع أرقى أو أسمى من الآخر، وإنما لكل واجباته ومسؤولياته، فليتفرغ لها، وليعمل من أجل الارتقاء بقراراته نحو مدارج الإتيقان والإخلاص... الخ.

ثانياً- وأما العضوية والتمثيل في هذه المجمع، فإنها ينبغي أن تقوم على مراعاة الأمثل، فالأمثل، ومراعاة خصائص ومستويات التعليم حسب كل قطر. نروم بهذا القول بأن المجمع المحلي يجب أن يتكون من أعضاء تتوافر فيهم الأدوات المؤهلة للنظر الاجتهادي، ولا ضير في مراعاة ظروف ومستويات التعليم في كل قطر، بحيث يتم الاكتفاء بالأمثل فالأمثل على المستوى المحلي... الخ.

(١) المصدر نفسه، ص ١٧٩-١٨٢.

وأما عضوية المجمع الاجتهادي الإقليمي؛ فإنها ينبغي أن تتشكل من أعضاء المجمع المحلي الموفدين من قبل مجامعهم المحلية، وهذا العضو الممثل للمجمع المحلي يجب أن يتم اختياره بناء على كفاءته ومكانته في مجعته المحلي الذي لا ينبغي عند اختيار أعضائه أن يتأثر بأي شيء سوى التمكن من الأدوات المؤهلة للنظر الاجتهادي المنشود.

وأما عضوية المجمع الاجتهادي الأممي؛ فإنها ينبغي أن تكون من الكفاءات العالية والموفدة من قبل المجامع المحلية، إن وجدت. ونظراً لسهولة الاتصال والتواصل العلمي في هذا العصر، فإنه ينبغي أن تعرض وترسل الموضوعات المبحوثة والمقدمة إلى المجامع المحلية، لتتاح لهم الفرصة في تباحثها مع أعضاء مجامعهم المحلية، أو الصدور بعد ذلك عن رأي يتقدم به إلى المجمع الأممي، الذي بدوره سيُعنى بعقد جلسة تباحث وتدارس ومناقشة بين الأعضاء الموفدين بعقد جلسة تباحث وتدارس ومناقشة الأعضاء الموفدين من قبل المجامع المحلية.

ثالثاً- وأما عن علاقة المجامع الاجتهادية المقترحة بالمجامع الفقهية القائمة في هذا العصر؛ فإننا في نهاية هذه الدراسة نودّ أن نوضح هنا بأن دعوتنا إلى تكوين المجامع الاجتهادية الثلاثة المذكورة لا نروم أن يُفهم من ذلك الاقتراح كأنه عدم اعتراف منا بالمجامع الفقهية الدولية الحالية (مجمع الفقه الإسلامي بمكة، ومجمع الفقه الإسلامي بجدة، ومجمع البحوث بمصر) وإنما قصدنا من هذا الاقتراح الدعوة المخلصة إلى إعادة النظر في تشكيل هذه المجامع سواء من حيث العضوية والأدوات المؤهلة للانضمام إليها، أم من حيث علاقتها بالمجامع الإقليمية التي لا نخالها موجودة في عالمنا الإسلامي^(١) على الرغم من مسيس الحاجة إلى أمثالها، أو من حيث علاقة تلك المجامع الفقهية بالمجامع المحلية على مستوى التعاون والتكامل والتساند والترابط بين قرارات كل منها... الخ.

(١) رأينا في الفصل الأول من هذا الباب، أن كلاً من مجمع الفقه الإسلامي في الهند، والمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، يُعدّ مجعاً إقليمياً. ولكن ربما لم يذكرهما الدكتور سانو؛ لأنها قائمان خارج البلدان الإسلامية. ومثلها مجمع الفقهاء في أمريكا الذي أنشئ مؤخراً (٢٠٠٢م).

ثم يبين الدكتور سانو سبب وصفه المجامع المقترحة من قبله بالاجتهادية بدلاً من الفقهية، بأنه التفات منه إلى كون دائرة النظر الاجتهادي المنشود في هذا العصر أرحب وأوسع من أن تكون في القضايا والمسائل الفقهية المحدودة^(١).

وفي ختام مبحثه، أظهر أمله العظيم بأثر تقبل فكرة هذه المجامع الثلاثة المقترحة، بأنه سيفعل النظر الاجتهادي الجماعي المنشود في هذا العصر، وسيجعله عملاً مؤسسياً مرتباً ومنظماً، ومعبراً عن وحدة توجه المجتمعات فالأقاليم والأمة، ووحدة الهدف والغاية للمجتمعات والأقاليم والأمة برمتها^(٢).
رأيي في خطته:

إن خطة الدكتور سانو، وإن كانت أقل تفصيلاً وتحديدًا للجزئيات من سابقتها، تمتاز بعدد من المقترحات الجديدة، أهمها اثنان:

الأول: النظرة الشمولية لتنظيم الاجتهاد الجماعي، وذلك باقتراحه ثلاثة مستويات من المجامع الاجتهادية، وعدم الاقتصار في حديثه عن الاجتهاد الجماعي العام، على مستوى الأمة، فحسب.

الثاني: تحديد مهمة كل نوع من أنواع المجامع الثلاثة المقترحة لديه بدقة، وتوضيح علاقة كل منها بالآخر.

وكذلك إيضاح العلاقة بين مجامعه الثلاثة من جهة وبين المجامع الفقهية الحالية.

(١) انظر: أدوات النظر الاجتهادي المنشود، ص ١٨٢.

ولكن لا أرى أهمية كبيرة لوصف المجامع بالاجتهادية، كما لا أرى ضيقاً بوصفها بالفقهية؛ لأن كونها فقهية لا يعني محدودية المسائل والقضايا التي تبحثها، كما يرى الدكتور سانو، وذلك لأمرين؛ الأول: أننا نجد المجامع الفقهية تبحث في جميع أبواب الفقه التي تغطي جميع جوانب الحياة، فنجدها تبحث في قضايا فكرية وعقدية واجتماعية وسياسية أحياناً، كما تناقش وتبحث مسائل العبادات والمعاملات، وإن كانت الأخيرة غالبية. الأمر الثاني: لماذا أصبحنا ننظر إلى الفقه بمفهومه الضيق؟ ولماذا لا نعود به إلى مفهومه الأول في عهد السلف، وهو المفهوم العام الشامل؟!.

(٢) المصدر السابق نفسه، ص ١٨٣.

وقد كنت أخذت على الدكتور سانو - عند مناقشة تعريفاته الاصطلاحية للاجتهاد الجماعي - إصراره الدائم، الذي لا يتخلف مرة واحدة، على استخدام كلمة (النظر) قبل كلمة (الاجتهادي)، بدءاً من عنوان كتابه، إلى مئات المرات في ثناياه. مع أن كلمة (الاجتهاد) في ذاتها تتضمن النظر والبحث. فلماذا هذا الإصرار؟! وأنا لا أعارض استخدامها أحياناً، وإنما أخالف التلازم الدائم بينها، دون مسوغ.

وفي الجملة: إنها وجهة نظر جديدة في كيفية تنظيم الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي، وجديرة بالتقدير والاعتبار.

وسأفيد منها، ولاسيما فيما تميزت به، في وضع الخطة الشاملة، في المبحث الآتي.

المدرک الرابع - جدول مقارنة عامة، يلخص مزايا الخطط السابقة:

سأقتصر في هذا الجدول على ذكر المزية، وذكر صاحب الخطة المقترح لهذه الفكرة

(المزية)، باختصار أسمائهم كما يأتي: زرقاء، بري، قرضاوي، خليل، سُوسُوهُ، سانو.

وتفيد هذه المقارنة في أمرين:

الأول: إبراز مدى أهمية وضرورة المقترح، من خلال عدد المقترحين.

الثاني: تسهيل وضع الخطة الشاملة في المبحث الآتي مباشرة، بالإفادة من أكثر المزايا

هنا. والإضافة عليها.

المقترحون (مجموعهم ستة)	الفكرة (المزية) المقترحة
زرقاء (مجملة)، بري، قرضاوي، سانو (مجملة)، خليل، سُوسُوهُ (جاءت مبيّنة).	- وضع شروط محددة لعضوية المجمع الاجتهادي المقترح.
زرقاء، بري، خليل، سوسوه.	- وجود خبراء ومستشارين في العلوم المختلفة إلى جانب الفقهاء.
بري، قرضاوي، خليل، سوسوه.	- الأخذ برأي الأكثرية، عند اختلاف آراء الأعضاء.
بري، خليل، سوسوه.	- أن تكون قرارات المجمع ملزمة، يُلزم ولي الأمر بتطبيقها.
قرضاوي، خليل، سوسوه، سانو.	- وضع اسم أو وصف معين للمجمع.
قرضاوي، خليل، سُوسُوهُ.	- طلب توفير كل أسباب الحرية للأعضاء، والتحرر من الضغوط السياسية والاجتماعية وغيرها (أي الاستقلال).

قرضاوي، سوسوه.	- اقتراح مؤتمر كبير (أو جمعية عمومية) من جميع علماء المسلمين ليختاروا أعضاء المجمع من أفضلهم علماً وخلقاً.
خليل، سوسوه.	- تحديد أهداف معينة للمجمع المقترح.
خليل، سوسوه.	- وضع أسس واضحة لطريقة اختيار الأعضاء.
خليل، سوسوه، والزرقاء يرى تفرغ جميع الأعضاء.	- اقتراح تفرغ عدد كاف من أعضاء المجمع للبحث والدراسة.
خليل.	- اقتراح وجود لجان ومراكز للبحث العلمي داخل المجمع (حددها بأربع: التقنين، الفهرسة، التخزين، إعداد الموسوعة).
خليل، سوسوه.	- طالب بإعلان ونشر وتعميم قرارات المجمع.
خليل، سوسوه، سانو.	- النظرة الشمولية من خلال اقتراح مراكز للمجمع في جميع الأقطار.
سوسوه.	- اقتراح وضع نظام تأسيسي لتكوينه ولائحة تفصيلية لتسييره.
سوسوه.	- اقتراح وضع منهجية للاجتهاد والاستنباط.
زرقاء، خليل، سوسوه.	- اقتراح عدد من الأعمال الإضافية للمجمع تكون مساعدة ورديفة.
سانو.	- اقتراح أن يتم الاجتهاد الجماعي في ثلاث دوائر، بعضها أوسع من بعض.
سانو.	- تحديد وتوضيح علاقة المجمع بعضها

بعض.	
- اقتراح مراعاة الحالة التعليمية في كل قطر عند اختيار أعضاء المجمع المحلي (القطري)، فيؤخذ الأمل فالأمل.	سانو.



المبحث الثاني

الخطة الشاملة المقترحة لتنظيم الاجتهاد الجماعي

المطلب الأول - أسباب وضع هذه الخطة الشاملة ودواعيه:

ليست غايتي هنا إضافة رقم جديد لعدد المقترحات وخطط تنظيم الاجتهاد الجماعي، التي تقدّم سرّد وعرض عدد منها في المبحث السابق. وإنما أسباب موضوعية ودوافع حقيقية قادتني - دون تكلف مني - إلى اقتراح هذه الخطة الشاملة لتنظيم عملية الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي، التي سيأتي تفصيلها في المطالب الآتية.

بعض هذه الأسباب والدوافع راجع إلى واقع الاجتهاد الجماعي الحالي، وخاصة في المجامع الفقهية الكبرى ونحوها، وبعضها راجع إلى خطط تنظيمه، التي تقدم عرض أهمها، مما اطلعت عليه، بعد بحث طويل. أما ما يعود منها إلى واقع مؤسسات الاجتهاد الجماعي القائمة، وخاصة المجامع الفقهية منها؛ فيمكن إجماله وتفسيره، في هذين السببين:

السبب الأول: تنوّع أشكال هذه المؤسسات وكثرتها وتبايدها:

أما تعدّد أشكالها، فقد أرجعته إلى ثلاث صور رئيسة:

الأولى: صورة المجمع أو المجلس^(١)، وهي الأشمل والأوسع.

الثانية: صورة لجان فتوى شرعية جماعية.

الثالثة: صورة هيئات فتوى ورقابة شرعية جماعية.

والصورتان الأخيرتان متقاربتان من حيث التسمية، وقد تطلق إحداها على

الأخرى، فيطلق على لجنة الفتوى هيئة الفتوى، والعكس. ولكنني خصّصت مصطلح

(١) مصطلح المجمع برأيي أولى بالاستعمال من (مجلس)، بسبب ما يظهر من قوة دلالتها على المطلوب، فكلمة مجلس أضيق في الدلالة، بحسب ما يتبادر للذهن. فالمجمع مثل: مجمع البحوث الإسلامية (في القاهرة)، والمجمع الفقهي الإسلامي (في مكة)، ومجمع الفقه الإسلامي (بجدة)، ومجمع الفقه الإسلامي (في الهند) والمجلس مثل: مجلس الفكر الإسلامي بباكستان، ومثله في السودان، والمجلس الإسلامي الأعلى بتونس، والمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث.

(لجنة) بجماعة الإفتاء التي تكون عادة تابعة أو منبثقة عن وزارة (أو دائرة) الأوقاف (أو الشؤون الإسلامية) ونحوها، في بلد من البلدان الإسلامية. وخصّصت مصطلح (هيئة) بجماعة الاجتهاد الجماعي والفتوى، التي تتبع إحدى المؤسسات المالية والاستثمارية، أو أية مؤسسة خاصة. وهذا التخصيص في المصطلحين لسهولة الدراسة، وليس موضوعياً أو مقررأ لدى العلماء.

وأما كثرة هذه المؤسسات الاجتهادية الجماعية فلا يمكن ضبط عددها إلا بدراسة إحصائية دقيقة، ميدانها العالم الإسلامي، بل العالم كله. وهي عمل خارج عن نطاق هذه الأطروحة، وتحتاج إلى جهد كبير، وما عرضه فيها أمثلة مهيئة فحسب. ولئن أمكن ضبط عدد المجامع والمجالس؛ لأنها تكون عادة مؤسسات كبيرة ومشهورة، فإنه لا يمكن ضبط عدد لجان وهيئات الفتوى الشرعية بسبب كثرتها وتوالدها بإنشاء لجان جديدة، أو إحداث مؤسسات اقتصادية ومالية إسلامية، بنحو مستمر مطرد بالزيادة^(١).

وأما تباعد هذه المؤسسات الاجتهادية، فإنها منتشرة على طول العالم الإسلامي وعرضه، بل وخارجه، كما في المجمع الفقهي في أمريكا، والمجلس الأوروبي للإفتاء، وإن كان أكثرها في البلاد العربية، وفي الجزيرة العربية على وجه الخصوص، ومعظم علمائها من العرب، الذين هم مادة الإسلام ومثله في الملّات، وفي آخر الزمان^(٢).

إنّ هذه الأمور الثلاثة -تنوّع صور مؤسسات الاجتهاد الجماعي، وكثرتها، وتباعدها- كما بيّنتها، هي السبب الأول الرئيس لوضع الخطة الشاملة لتنظيم عملها الاجتهادي. فليس من المعقول، ولا من المقبول، أن تكون بهذا التنوّع والتعدّد والتباعد، ثم لا يكون لها ناظم ينظمها، ولا نظام يجمعها، ولا هدف كبير يوحدّها، وإن كان للبنوك الإسلامية اتحاد عالمي، وهيئة شرعية لوضع المعايير - كما تقدم - فهو خطوة في الطريق.

(١) ربا عدد المصارف والمؤسسات المالية الإسلامية (غير الربوية) في العالم، على مئتي مصرف ومؤسسة، حتى الآن، على وفق أشهر التقديرات. بل بلغت أكثر من مئتين وخسين، كما سمعت من بعض الباحثين. [بل صادر الحديث الآن - عام ٢٠٠٨ - عن ثلاثئة مؤسسة ومصرف، وأصبحت تنتشر في أوروبا وأمريكا، وقد يجدون فيها الحل لأزماتهم المالية والاقتصادية].

(٢) حين تكون الشام فسقاط المؤمنين، ويأرز الإسلام (أو الدين) إلى ما بين المسجدين، الحرام والنبوي، وإلى المدينة خصوصاً، كما جاء في الأحاديث الصحيحة.

وهنا تأتي مناقشة قضية مهمة: وهي قضية تعدد مؤسسات الاجتهاد الجماعي، وما قد ينتج عنه من تعدد الاجتهادات الجماعية في الموضوع الواحد، هل هي ظاهرة مَرَضِيَّة أو صحيحة؟

يرى بعض الباحثين والعلماء، أنها ظاهرة غير صحيحة، ويجب التخلص منها بتوحيدها في مؤسسة اجتهادية كبيرة واحدة؛ لأن كثرتها وانتشارها في بقعة واسعة من العالم، يجعلنا نعود إلى ما يشبه حال الاجتهادات الفردية، بتعددتها وتعارضها.

وهذا الأمر يكون صحيحاً حينما تعمل كل مؤسسة بمعزل عن الأخريات، وبغير رباط يربطها أو سلك ينظمها.

ومع هذا، فإنني أرجح كون تعددها ظاهرة صحيحة وإيجابية، ما دام يتحقق في كل منها مفهوم الاجتهاد الجماعي، القائم على الشورى العلمية، بحسب ما تمّ التوصل إليه في الباب الأول. وما ينتج عن تعددها من سلبيات أو مفارقات، يمكن علاجها من خلال خطة شاملة لتنظيم عملها، كما أفعل في هذا البحث، وكما فعل غيري من قبل.

أليس تعددها شبيهاً بما كان في عصري التابعين والأئمة المجتهدين، من وجود مدارس اجتهادية فقهية رئيسة، كمدرستي الحجاز (أهل الحديث) والعراق (أهل الرأي)، ومذاهب فقهية كبيرة متبوعة، كالمذاهب الثمانية المشهورة وغيرها؟ أليس كل منها يمكن تشبيهه بمجمع فقهي، أو اعتباره مؤسسة خاصة أو إقليمية، للاجتهاد الجماعي؟

وقد رأى الدكتور يوسف قاسم^(١): «أن تعدد الاجتهادات في الموضوع الواحد، التي تصدر عن المجامع الفقهية، موقف يثير الحيرة تماماً، وأنه لا بد من إيجاد حل لهذا المأزق، حتى لا تظهر الأمة بمظهر التفرقة. ثم اقترح خمسة حلول -أو خطوات- لهذه المشكلة، التي يراها خطيرة؛ وهي: أولاً- الرجوع إلى كتاب الله، ثانياً- الرجوع إلى السنة، ثالثاً- محاولة الإفادة من بعض الهيئات الشرعية الكبرى (كالهيئة التي أنشأها الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية)، رابعاً- محاولة الإفادة من بعض الأنظمة القضائية المعاصرة، في مناقشة القضايا المتنازع عليها، خامساً- اقتراحات أخرى، منها تبادل المجامع فيما بينها ببعض

(١) أستاذ الشريعة الإسلامية بكلية الحقوق، جامعة القاهرة.

الأعضاء، بحضور ممثلين عن كل منها دورات المجامع الأخرى، ليكونوا على اطلاع وثيق بما تم فيها»^(١).

وقد عقب أستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي^(٢) على وجهة نظر الدكتور قاسم، في اختلاف المجامع الفقهية بتعدد اجتهاداتها، بقوله: «الأستاذ الدكتور -قاسم- يرى هذا الاختلاف مشكلة، وتدعوه هذه المشكلة إلى ضرورة السعي لجمع الشمل وإنهاء هذا الخلاف، وهل من فرق بين اختلاف المجتهدين اجتهاداً جماعياً، وبين الأئمة الذين اختلفوا؟!»

إنّ أمكن أن نوحّد خلافهم وننهي الخلاف، فذاك حسن، وذاك هو المطلوب، وإلا قلنا: إنّ هذه المسألة ظهر بعد التحميص فيها رأيان اثنان»^(٣).

السبب الرئيس الثاني، لوضع الخطة الشاملة لتنظيم الاجتهاد الجماعي: هو ما تلخّص لديّ من نقاط ضعف وسلبية في المؤسسات الاجتهادية القائمة، ومن خلال نتائج الاستبانة التي أعددتها حول موضوع الأطروحة^(٤)، ومن خلال اطلاعي

(١) انظر بحثه (حجة الاجتهاد الجماعي، والحلول المقترحة عند تعدد الاجتهادات في موضوع واحد)، من أبحاث ندوة الإمارات ج ٢ ص ٩١٦-٩٢١.

(٢) محمد سعيد رمضان البوطي: ولد عام (١٩٢٩م) في قرية (جيلكا) التابعة لجزيرة بوطان (ابن عمر)، والده هو الشيخ الرباني الملا رمضان، رحمه الله. حصل على شهادة العالمية من كلية الشريعة في جامعة الأزهر، في عام ١٩٥٥. ثم حصل على الدكتوراه في أصول الشريعة الإسلامية، عام ١٩٦٥م، برسائلته المشهورة (ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية). وعُيّن مدرّساً في كلية الشريعة بجامعة دمشق عام ١٩٦٥ ثم وكيلاً لها، ثم عميداً لها، ثم رئيساً لقسم العقائد والأديان بجامعة دمشق. اشترك، ولا يزال، في مؤتمرات وندوات عالمية كثيرة. وهو الآن عضو في المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية في عمّان، وعضو في المجلس الأعلى لأكاديمية أكسفورد. ومؤلفاته كثيرة مشهورة، ربت على الأربعين. وكذلك مقالاته ومحاضراته وندواته. [انظر المزيد على موقعه: www.bouti.com، وعلماء مكرّمون، دار الفكر - دمشق]. وقد أفدت كثيراً من علمه وأخلاقه، من خلال محاضراته في كلية الشريعة، ودروسه المنتظمة في بعض مساجد دمشق، في عقد الثمانينيات من القرن المنصرم.

(٣) المرجع السابق، ج ٢ ص ١٠٠٠. في التعقيبات على البحث.

(٤) هذه الاستبانة تتكون من تسع فقرات، وفيها أسئلة عن معوقات عمل المجامع الفقهية، وعن مقترحات لقيامها بواجبها على الوجه الأكمل، وعن أهمها وأكثرها شمولاً، وغير ذلك. وقد شارك في الإجابة عن أسئلتها عدد لا بأس به من السادة العلماء والباحثين، جزاهم الله عني خيراً، مع أنّي لم أنكلف نشره وتوزيعه؛ لأنني لم أجد عند أستاذي المشرف رغبة في ذلك. وهي استبانة عامة يمكن إجراؤها في نطاق واسع بعد تعديلها قليلاً، على جميع علماء الشريعة، في وقت لاحق.

واستماعي لكثير من العلماء؛ أن مؤسسات الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي بنحو عام، والمجامع الفقهية منها بنحو خاص، تعاني من عدد من نقاط الضعف، ويؤخذ على أكثرها مآخذ ينبغي أن تكون بريئة منها^(١).

وأكتفي هنا بعرض أخطر مشكلتين ومناقشتها:

الأولى - وقوع أكثرها - إن لم يكن جميعها - تحت أنواع من التأثير والضغط السلبي، من جهة رسمية أو غير رسمية.

وأول هذه التأثيرات والضغط، التوجّهات - وأحياناً التوجيهات - السياسية للحكومة، أو الحكومات، التي أنشأت هذه المؤسسة الاجتهادية والإفتائية، أو تلك.

وهذه الشكوى جاءت - وتأتي باستمرار - على السنة العلماء الأحرار والدعاة المخلصين، وفي كتاباتهم. وقد جاءت في الاستبانة في معظم الإجابات، وبعض المشاركين فيه أعضاء في كثير من هذه المؤسسات^(٢).

وأثر هذه التوجّهات - أو التوجيهات - السياسية يظهر في مظهرين رئيسين؛ الأول: جعل المؤسسة الاجتهادية تُعنى وتشغل ببحث بعض القضايا والمسائل أكثر مما ينبغي، وقد تبالغ في ذلك، إما بالتوسع في ذلك أو بتكرار عرضها، وهذا المظهر قليل فيما أرى.

الثاني: جعل المؤسسة الاجتهادية المعنية تغض الطرف أو تهمل بحث قضايا ومسائل جوهرية، تمس حياة كل فرد في المجتمع، مثل قضايا الحريات السياسية والفكرية للأفراد، وقضية التزام الحكومات بتطبيق الشريعة الإسلامية، ومنع الفساد كالزنى والربا والرّشأ، وضبط وسائل الإعلام المثيرة، والمسائل المتعلقة بواجبات الحاكم الشرعية وما يتصل بها.

(١) وهذا ليس قليلاً من شأنها، ولا خطأ من قدرها، فقد كان ثنائي عليها واضحاً، عندما استعرضت أشهر نماذجها في الفصل السابق، وبينت مزاياها.

وهي تقوم بأدوار مهمة، وتبذل جهوداً كبيرة، وقد أنتجت ثماراً طيبة. ولكنها ما دامت من عمل البشر، فهي عرضة للأخذ منها والرد عليها، وهو ما أفعله هنا، وسيأتي من ينتقد خطتي، والمهم ابتغاء وجه الله في كل ذلك.

(٢) منهم على سبيل المثال: الأستاذ الدكتور محمد فوزي فيض الله، وأستاذي الدكتور إبراهيم سلقيني، وأستاذي الدكتور محمد الزحيلي، وأستاذي الدكتور أحمد الحججي الكردي، والأستاذ الدكتور محمد رواسي قلعه جي، والأستاذ الدكتور خليفة بابكر الحسن، والأستاذ الدكتور أحمد عبد العزيز الحداد.

وهذا الشكل من التأثير كثير - فيما أرى - وواضح لكل من يطلع على قرارات المجامع الفقهية، والفتاوى الشرعية الجماعية، بل إن بعض دوائر الفتوى ولجانها صرّحت في نظامها الأساسي بعدم تدخلها وإجابتها عن الأسئلة التي تخص نظام الحكم والقضايا العامة، وما يتنازع فيه الناس.

وثاني التأثيرات والاضغوطات هو الاتجاهات الفكرية والعقدية والمذهبية السائدة في بلد المؤسسة الاجتهادية. وبعض هذه الاتجاهات يكون مقبولا إلى حد ما، كالاتجاه إلى الإفتاء بالمذهب الفقهي السائد، كما رأينا في الفتاوى الشرعية لأوقاف (دبي)، حيث تعتمد المذهب المالكي أولاً، ثم الشافعي فالحنفي.

أو الاتجاه إلى الإفتاء بالراجح في المذهب الحنبلي، كما في فتاوى هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية.

أو الاتجاه إلى الإفتاء في مجال المذاهب الفقهية السنية الأربعة فقط دون الالتزام بأحدها، كما في فتاوى أوقاف الكويت.

ولكن التأثير السلبي، غير المقبول، هو ما كان اتجاهاً تعصبياً من توجه فكري أو سلوكي معين، مما هو منتشر في العالم الإسلامي.

وهذا التأثير قليل، والحمد لله، في المؤسسات الاجتهادية المشهورة.

بل إنني أرى أن روح التسامح وبند التعصب المذهبي والفكري، تسري في عروق أكثر هذه المؤسسات، بحسب اطلاعي على نتائجها.

وإذا كنا نرى في الساحات الإسلامية، في أكثر البلدان، تحزبات وتعصبات وتبادل الاتهامات، غير أن معظم مؤسسات الاجتهاد الجماعي، استطاعت تجنبها، إلى حد كبير، بفضل حكمة العلماء المخلصين فيها.

الثانية - من أبرز نقاط الضعف والسلبية في مؤسسات الاجتهاد الجماعي، تقصيرها في نشر قراراتها وفتاويها، وتعميمها والدعوة إلى تطبيقها والتزام أحكامها من قبل الحكام والشعوب.

ويتبع هذا التقصير عدم العناية بتدريسها في الكليات والمعاهد الشرعية، حتى من قبل أعضاء هذه المؤسسات الاجتهادية، كأنهم غير واثقين بها صدر عن مؤسساتهم من قرارات

وتوصيات. فإن كانوا هم كذلك فسيكون غيرهم من الحُكّام وجماهير الناس أقل ثقة بها، بداهة.

مع أني أرى أن الغالبية العظمى من قرارات وفتاوي هذه المؤسسات الاجتهادية الحالية، هي ثمرات اجتهاد جماعي معتبر، وفيها حلول شرعية حكيمة، لكل المسائل والمشكلات التي بحثتها ويعاني منها الناس.

هذه أهم الدوافع التي دفعتني لوضع هذه الخطة الشاملة.

ودعوتها بالخطة الشاملة؛ لاشتغالها على جميع الجوانب الإيجابية العملية فيما سبقها من خطط، ولأنها لا تقتصر على تنظيم الاجتهاد الجماعي على مستوى العالم الإسلامي (أي الأممي بحسب اصطلاح الدكتور سانو) بل هي ضبط وتنظيم لجميع مستوياته، بدءاً من اجتهاد الجماعة لفقهاء مدينة معينة، وانتهاءً باجتهاد فقهاء الأمة أجمع، ومروراً باجتهاد لجان الفتوى وهيئات الرقابة الشرعية.

المطلب الثاني - اسم المجمع المقترح ومقرّه:

أقترح تسمية المجمع الذي سينظّم الاجتهاد الجماعي بـ "المجمع العالمي للفقه الإسلامي"^(١)، وهو مجمع مركزيّ شامل، يقود حركة جميع مؤسسات الاجتهاد الجماعي في العالم أجمع، ويمثل الوحدة الفكرية للمسلمين.

وأقترح أن يكون مقرّه الدائم في (المدينة المنورة)، لعدة أسباب:

الأول: أنها مدينة ذات مكانة خاصة في نفوس المسلمين أجمعين، توازي مكانة مكة المكرمة، وفي مكة مجمع رابطة العالم الإسلامي.

الثاني: أن المدينة، مدينة الرسول - صلى الله عليه وسلم - وفيها عهد التشريعات الإسلامية الأولى، ولم يكن في العهد المكي تشريعات.

(١) وهي شبيهة بتسمية كل من الشيخ القرضاوي والدكتور العبد خليل أبو عيد. انظر: الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، للقرضاوي، ص ٩٨، وبحث الاجتهاد الجماعي وأهميته في العصر الحديث، للعبد خليل، في العدد العاشر لسنة ١٩٨٧م، من مجلة دراسات، التي تصدرها الجامعة الأردنية، ص ٢٣٢.

الثالث: كانت مقرّر الخلافة الراشدة - في معظمها -، وفيها كان الاجتهاد الجماعي الرسمي الأول، فيكون إنشاء المجمع فيها إحياءً لذكراه وترسّماً لخطاه، وإيضاحاً وتمهيداً للخلافة الراشدة القادمة إن شاء الله، كما أخبر رسوله، صلى الله عليه وآله ومن ولاة. **الرابع:** المدينة المنورة مقصودة للزيارة دوماً، ولا يُمنع منها أحد من المسلمين، ففيها المسجد النبوي، أحد المساجد الثلاثة التي تُشدُّ إليها الرحال.

المطلب الثالث - أهداف المجمع العالمي للفقه الإسلامي:

من خلال الأهداف التي وضعتها المؤسسات الاجتهادية التي تمت دراستها في الفصل الأول من هذا الباب، ومن خلال ما جاء من أهداف في الخطط السابقة، ومن خلال ما أسعى إليه في هذه الأطروحة من جمع الشّتات ولمّ الشّعث، في هذا الموضوع، استخلصت مجموعة من الأهداف الكبيرة، التي أراها مناسبة لهذا المجمع العالمي المركزي، وكلها واقعية منطقية قابلة للتحقيق.

هذه الأهداف هي:

- ١ - استنباط الأحكام الشرعية للمسائل الطارئة، على مستوى الأمة كلها، وإيجاد الحلول المناسبة للمشكلات القائمة، بطريقة الاجتهاد الجماعي فيها.
- ٢ - عرض مبادئ الشريعة الإسلامية السمحة، ونشر أحكامها المرنة وآدابها السامية، بأسلوب عصري جذاب، وبأشهر اللغات العالمية، وتجريدها من الشوائب والفضول التي لحقت بها على ممرّ العصور، مما لا يستند إلى دليل شرعي قوي.
- ٣ - رفض كلّ تعصّب مذهبي وسياسي مقيت ومحاربه (١).
- ٤ - إبراز تفوّق التشريع الإسلامي وتميّزه على غيره من القوانين والتشريعات في العالم.
- ٥ - إيجاد التقارب بين فقهاء وعلماء المسلمين، في التوجه العام لتحقيق أهداف الإسلام، وليس في الجزئيات والفروع.

(١) وهذا لا يعني إلغاء المذاهب الفقهية المعتبرة، ولا منع الأحزاب السياسية المعتدلة، التي لا تنكر الأديان ولا تحاربها.

٦- السعي لجمع كلمة الأمة الإسلامية، وتحقيق وحدتها الفكرية، وتوحيد صفها في القضايا الكبرى، بشتى الوسائل المشروعة.

٧- تحقيق الترابط والتعارف العملي بين جميع المؤسسات الاجتهادية في العالم الإسلامي وخارجه.

المطلب الرابع - وسائل تحقيق الأهداف وأساليبه:

إنّ الأهداف الموضوعية في المطلب السابق لهذا المجمع، تحتاج إلى وسائل علمية وأساليب علمية لتحقيقها في الواقع.

وقد اجتهدت رأيي في استخلاصها من خلال أبحاث ندوة الإمارات حول الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي^(١)، التي اشتملت على طروحات قيّمة وفكرية نيرة، قدّمها علماء كبار يمارسون البحث والاجتهاد، ويشاركون في مؤسسات اجتهادية كبيرة أو صغيرة، فكانوا أدرى بما يلزم.

وكذلك أضفت ما رأيته مناسباً من وسائل وأساليب. وهذا مجموعها:

- ١- يجب وضع نظام دقيق، وشروط واضحة محدّدة، لاختيار عضو هذا المجمع العالمي^(٢).
- ٢- ينبغي إيجاد مؤسسة علمية عليا لتخريج الفقهاء والمجتهدين^(٣).

(١) تقدّم التعريف بهذه الأبحاث في مقدمة الرسالة، فقرة (الدراسات السابقة في الموضوع)، وتمت الإحالة إلى كثير منها، في كثير من مباحث هذه الأطروحة.

(٢) سيأتي بيان نظام العضوية وشروطها، في المطلب الآتي.

(٣) كتب الأستاذ الدكتور محمد كمال الدين إمام تحت عنوان (مؤسسة تكوين المجتهد الجماعي) كلاماً قيماً في موضوعه، سجّل في أوله وفي آخره كلمتين للعلامة فرج السنهاوري، وعرض بينهما تصوّر العلامة عبد الرزاق السنهاوري لمعهد أو مؤسسة تكوين المجتهد المعاصر، الذي قدّمه في مذكرته إلى اللجنة القانونية بالجامعة العربية بعد إنشائها بقليل، في الأربعينيات من القرن الماضي وذكر بها في مقدمة كتابه القيم (مصادر الحق في الفقه الإسلامي)، وبين فيه الغاية من إنشاء المعهد أو المؤسسة، والوسائل التي يتدرّع بها المعهد.

وبين الدكتور محمد إمام أننا لا نزال نطالب بهذه المؤسسة وعلى النهج الذي وضعه السنهاوري، ولم نقطع خطوات كثيرة في تحقيقها، بعد مرور خمسين عاماً على مذكرته.

وختم الدكتور إمام مبحثه عن هذه المؤسسة بقوله: إن المهمة صعبة، وإعداد الممارسين للاجتهاد صناعة ثقيلة، وقائمة المشكلات التي تواجه مجتمعنا لا تنتهي، والتغيير لا بد من أن يكون جذرياً، وما لم تتمتع بالشجاعة في نقد الذات، والإصرار على مواجهة الخطأ، ومقاومة منابع الجهل الفكري والإعلامي، فإنّ جسارة الآخرين وجرأتهم سوف تقذف

٣- إعداد البحوث والكتب والموسوعات، المتخصصة الدقيقة، في جميع فروع الشريعة وما يخدمها.

٤- استخدام جميع الوسائل الحديثة الميسرة، كالحاسوب والإنترنت ومحطات الإذاعة والتلفزة والصحف والمجلات، في إعدادها وتخزينها ونشرها.

٥- أن يُشارك أعضاء المجمع، بالتناوب بينهم، في المؤتمرات والندوات العلمية العامة، غير الاجتهادية، وفي اللقاءات والحوارات في جميع وسائل الإعلام النزيهة غير المنحازة لجهة ما، تنفيذاً لقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا...﴾ [الحجرات: ١٣]، وتحقيقاً لقوله سبحانه: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ...﴾ [البقرة: ١٤٣] لإظهار الصورة الحقة للإسلام وتشريعاته.

٦- إشاعة روح التسامح والرفق بين المسلمين، ونبذ العنف والإرهاب، بكل وسيلة ممكنة، مع التحذير والتنفير من كل ما يؤدي إلى الشقاق والنزاع بينهم، وأن يكون أعضاء المجمع قدوة صالحة في ذلك.

٧- إعداد الدعاة المخلصين المتقنين، وبثهم في أصقاع الأرض، من خلال مؤسسة خاصة بذلك.

٨- تبني الفكر^(١) والآراء التي تدعو إلى وحدة المسلمين، مادياً ومعنوياً، وتعزيزها بجميع الوسائل المتاحة.

٩- قيام المجمع العالمي المركزي بدور الوسيط المنسق بين جميع المؤسسات الاجتهادية الشرعية، من مجامع ومجالس فقهية، وهيئات ولجان فتوى شرعية، صغيرها وكبيرها، لتبادل الأعضاء والخبرات، وجمع الفتاوى والقرارات ونتائج البحوث والدراسات، وإخراجها بثوب جديد موحد، يسر الناظرين والعاملين للإسلام^(٢).

بنا وراء التاريخ. [انظر بحثه (إعداد الممارسين للاجتهاد الجماعي، رؤية فقهية وتاريخية) من ضمن أبحاث ندوة الإمارات، ج ٢ ص ١٠٦٣-١٠٦٩].

(١) جمع (فكرة) فُكْر، مثل عبرة جمعها عِبَر. [انظر مادة (الفكر) في المصباح المنير، ص ٤٧٩، ط المكتبة العلمية - بيروت]. ومن الأخطاء الشائعة استخدام كلمة (أفكار) جمعاً لـ (فكرة)، التي هي جمع لـ (فُكْر). [انظر: المعجم الوجيز، مادة (فكر)].

(٢) سيأتي بيان هذا الدور في مطلب قادم، خاص بعلاقة هذا المجمع بغيره من مؤسسات الاجتهاد الجماعي.

المطلب الخامس - العضوية وشروطها:

إذا أمكن قبول الحدود الدنيا من الشروط التحصيلية المطلوبة في المجتهد^(١)، أو ما يُسمّى الشروط المخفّفة، في أعضاء مؤسسات الاجتهاد الجماعي الصغيرة المحلية والخاصة في قطر من الأقطار، أو في مجمع فقهي إقليمي^(٢)؛ فإنه لا يُقبل في أعضاء هذا المجمع المركزي العالمي، إلا من حقّق الشروط التحصيلية للمجتهد في حدودها الوسطى على الأقل؛ لأن هذا المجمع سيكون حاكماً على اجتهادات سائر المؤسسات الاجتهادية، وله حقّ نقضها بشروطه^(٣)، وسيقرّر مصير الأمة في القضايا الكبرى والمسائل الشائكة، أمام العالم أجمع، فهو كالمحكمة الدستورية العليا.

أما كيف تُعرف الحدود الدنيا من الوسطى، والحدود الوسطى من العليا، فهذا ليس بالعسير على أهل الخبرة والتدبير، من الفقهاء الأجلاء الذين يرتضي سيرتهم جمهور المسلمين^(٤).

فيمكن لهؤلاء الفقهاء إذا اجتمعوا في مؤتمر خاص تحديد المستوى المطلوب من الشروط بدقة. ويمكن أن تؤلف منهم لجنة عليا تُجري اختبارات مُقابلة شفوية، مع الاطلاع على الإنتاج العلمي إن وُجد، لكل مَنْ يُرشح نفسه أو ترشّحه جهة ما للعضوية في مؤسسة اجتهادية، صغيرة أو كبيرة، محلية أو إقليمية أو أُمّية.

(١) الشروط التحصيلية: هي ما يُطلب من العالم تحصيله من العلوم ليصل إلى رتبة المجتهد، وأهمها: علوم القرآن وعلوم الحديث وعلوم اللغة وعلم أصول الفقه، وقد سبق بيانها، في الفصل الأول من الباب الأول.

(٢) وهنا تأتي مناسبة الفكرة التي اقترحها الدكتور قطب سانو في خطته، وهي ضرورة مراعاة الظروف التعليمية في كل قطر، عند اختيار أعضاء المجمع الفقهي المحلي، باعتماد قاعدة (اختيار الأملث فالأملث).

(٣) اتفق الأصوليون على وجوب نقض الاجتهاد إذا جاء مخالفاً لدليل قاطع، من نص قرآن وسنة متواترة أو إجماع ثابت. والأكثرون على أنه يُنقض إذا خالف قياساً جلياً - وهو ما كان منصوص العلة -، وأضاف بعضهم مخالفة القواعد الكلية. وهناك تفرّيق في النقض بين القضاء والافتاء. [انظر بيان قضية (نقض الاجتهاد) في: المستصفى، ج ٢ ص ٣٨٢-٣٨٣، ومسلم الثبوت، بهامش المستصفى، ج ٢ ص ٣٩٥، ومختصر ابن الحاجب، ص ٢١٦، والإحكام، للامدي، ج ٤ ص ٣٤٨، وشرح تنقيح الفصول، للقرافي، ص ٤٤١، وغيرها]

(٤) إنها قلت: جمهور المسلمين وليس كلهم، لأنه يندر أن تجد عالماً قد أطبق الناس عليه في حياته، ولا سيما في هذا الزمان، فيكفي أن يكون محموداً عند عامة العلماء وجمهور المسلمين.

وأما الشروط الشخصية (الذاتية) غير التحصيلية، ومنها الإسلام والبلوغ والعقل، وهذه أمرٌ معرفتها يسير، ومنها شرط العدالة، الذي له حد أدنى وحد أعلى؛ فإنه لا يُكتفى في عضوية المجمع العالمي الحد الأدنى، وهو ألا يُشتهر بالكذب أو الفسق أو يكون محكوماً عليه بجرم ونحو ذلك، بل لابد من أن يتحقق الحد الأعلى من العدالة، وهو أن يُعرف بالصلاح والتقوى طوال حياته بعد البلوغ، وهذا ما اشترطته بعض المجامع الفقهية التي دُرست هنا.

ومعرفة تحقق هذا الشرط ليست عسيرة أيضاً، ما دام أعضاء هذا المجمع سيكونون محددين بالعشرات، وليس المئات أو الألوف.

وأرى أنه لا مانع هنا من الإفادة من منهج المحدثين في تتبع أحوال الرواة لمعرفة سيرهم والحكم عليهم بالعدالة وغيرها.

أليس علم الجرح والتعديل -الذي هو معتمد الحكم على رجال الإسناد- هو خلاصات أقوال علماء أفذاذ، هم من التقوى والورع بحيث رضيتهم الأمة، واعتمدت أقوالهم في الرواة جرحاً وتعديلاً، أمثال: أحمد بن حنبل، ويحيى بن معين، وعبد الله بن المبارك، وعلي بن المديني، وسفيان بن عُيينة، وسفيان الثوري، والبخاري، ومسلم، والترمذي، وغيرهم؟.

وكذلك هنا في شأن ترشيح أو قبول عضوية عالم مرشح، يمكن الأخذ بتزكية ثلاثة أو خمسة، مثلاً، من كبار الفقهاء الذين تلقت الأمة كتاباتهم واجتهاداتهم ومواقفهم العامة بالقبول.

أما التكوين الأول لأعضاء هذا المجمع المركزي، فيمكن العمل بالفكرة التي عرضها العلامة القرضاوي في خطته، وهي: الدعوة إلى مؤتمر كبير على مستوى العالم، يحضره كل

علماء المسلمين أو صفوتهم من كل الأقطار^(١)، وهم يختارون من بينهم أحسنهم فقهاً وأقومهم خلقاً، ليكونوا أعضاء للمجمع الذي نشده^(٢).

ولا بأس بالعمل بنظام الترشيح والتصويت المعمول به في مجال السياسة، فليس هو إلا نظام مُحدد، يعتمد الأسلوب العلمي للوصول إلى المطلوب الأفضل، ويدخل في عموم نظام الشورى التي أمر الله تعالى بها رسوله - ﷺ - والمؤمنين.

ومن خلال الشروط التي قررتها المجامع الفقهية القائمة حالياً، في نظمها الأساسية أو لوائحها التنفيذية^(٣)، ومن خلال ما كتبه عدد من الباحثين في أبحاث ندوة الإمارات^(٤)، ومما جاء في ثنايا الخطط السابقة، ومما جاء في كتب أصول الفقه في شروط المجتهد عموماً، أستطيع أن أختار القائمة الآتية من الشروط التي أراها ضرورية للعضو الذي سيختار للمجمع العالمي المقترح، ويخفف من مستوى تحققها فيه، كلما نزلت رتبة المؤسسة الاجتهادية التي ينتمي إليها:

هذه الشروط هي:

- ١- المؤهل العلمي الشرعي العالي، أو ما يعادله من إجازات الشيوخ والعلماء.
- ٢- الشهادة له بالصلاح والبعد عن الشبهات (العدالة التامة).
- ٣- أن يكون فقيه النفس، ذا ملكة اجتهادية واضحة.
- ٤- التمكن من اللغة العربية نحواً وصرفاً وبلاغة.
- ٥- المعرفة الوافية بأصول الفقه والقواعد الفقهية.

(١) المقصود بعلماء المسلمين هنا، الذين يعرفون أقدار الرجال ومراتبهم، كالقائمين على تدريس علوم الشريعة في بلدانهم، أو الإفتاء أو القضاء الشرعي في أوطانهم، أو كانوا أعضاء في مجمع فقهي معروف أو مجلس إسلامي فكري أو استشاري. فهؤلاء هم الذين يستطيعون ترشيح الفقيه أو انتخابه لمنصب الاجتهاد في المجمع العالمي للفقه الإسلامي.

(٢) انظر كتابه (الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط) ص ٩٨.

(٣) تقدم ذكرها عند دراسة هذه المجامع في الفصل السابق، والمقارنة بينها.

(٤) كانت الجلسة الثانية من هذه الندوة تحت عنوان (شروط الاجتهاد الجماعي)، وعُرض فيها بحثان، أولهما للأستاذ الدكتور محمد محمد فرحات، وضع فيه أحد عشر شرطاً وبيّنها بياناً شافياً. [أبحاث ندوة ج ١، ص ١٤٦-١٦٠]. وكانت الجلسة العاشرة بعنوان (إعداد الممارسين للاجتهاد الجماعي)، وعرض فيها بحثان قيّمان؛ الأول: للأستاذ الدكتور علي يوسف المحمدي، الثاني: للأستاذ الدكتور محمد كمال الدين إمام، المحال عليه في المطلب السابق. انظر [أبحاث ندوة ج ٢ ص ١٠٠٧-١٠٧٦]

- ٦- معرفة مواقع الإجماع في العصور السابقة، وخاصة في عصر الصحابة.
- ٧- الاطلاع الجيد على علوم العصر والمعارف العامة (ذا ثقافة واسعة).
- ٨- العلم الكافي بأحوال الناس وظروفهم العامة (العلم بأهل زمانه).
- ٩- العلم بمقاصد الشريعة الإسلامية، العامة والخاصة.
- ١٠- أن يُعرف عنه الاعتدال والبعد عن العصبية المذهبية والسياسية.

المطلب السادس - رئاسة المجمع وآلية انعقاد دوراته:

أما بشأن رئاسة مجلس المجمع العالمي للفقه الإسلامي المنشود، فأرى أن تكون دورية، بالتناوب عليها من قبل الأعضاء، بحيث يُنتخب لكل دورة أو دورتين أو ثلاث على أبعد مدى عضو من الأعضاء ليكون رئيساً للمجلس. ولمن شاء منهم أن يعتذر عن الرئاسة، فيتنازل عن حقه لمن بعده.

ودوافع هذا المقترح، هي: إظهار المساواة بين الأعضاء، ولُيُستفاد من مواهب وخبرات الجميع في القيادة وتبقى الحيوية فيه، وكى لا يبقى مجال للكلام عن التحيز الذي قد يقع عند اختياره من بلد بعينه، ولفترة طويلة أو دائمة^(١).

وأما فيما يتصل بآلية انعقاد دوراته، فقد رأينا سابقاً أن كلاً من المجامع الفقهية الحالية له دورة انعقاد عادية، تكون سنوية في الغالب، ويجوز أن يعقد دورات استثنائية أو طارئة.

فماذا عن الاجتماعات الدورية لهذا المجمع العالمي؟

أرى أن تكون دورته كلّ سنتين أو ثلاثة فقط، ولكن تمتد الدورة الواحدة من أسبوعين إلى ثلاثة. ومُسوّغ هذا المقترح: أنه ما دام المجمع عالمياً، وما دام يختص في القضايا المشككة والمسائل الشائكة، التي اختلفت فيها المجامع الفقهية والمؤسسات الاجتهادية الأخرى، فهو كالقاضي الذي يقضي بينها عند النزاع، وهذا يعني أن المسائل التي ستعرض عليه ستكون قليلة غالباً، ولكنها تحتاج إلى مدة أطول في أثناء المناقشة.

(١) يرى أستاذنا الدكتور الزحيلي: أن قضية رئاسة المجمع ليست سياسية، حتى تحتاج إلى التناوب، وأن التناوب يؤدي إلى الاضطراب والخلاف. [من ملاحظاته على مسودة الأطروحة].

ولكن لا مانع من انعقاد دورات استثنائية إذا دعت الحاجة إليها، مثل: بيان الحكم الشرعي في قضايا الحرب والسلام المستعجلة، فينبغي أن يكون المجمع بمثابة هيئة علياً تعوض عن غياب الخلافة، وتكون حاکمة لا محكومة، متبوعة لا تابعة.

وبما أن المجمع له أعمال أخرى كثيرة، غير الاجتهاد الجماعي لاستنباط الأحكام الشرعية، كما رأينا من خلال الأهداف ووسائل تحقيقها، فإنه ينبغي أن يتفرغ عدد كافٍ من الأعضاء للقيام بهذه الأعمال التي تستدعي الاستمرار، مثل تلقي المسائل الشائكة من المؤسسات الاجتهادية الأدنى، وتمحيصها وتحضيرها لعرضها في دورة قادمة، باستكتاب الأعضاء فيها، ولتابعة نشر وتعميم ما تمّ البت فيه في دورات سابقة، ومن أجل إعداد الموسوعات، والإشراف على تخزين المعلومات، وغير ذلك.

المطلب السابع - استقلال المجمع العالمي:

الاستقلال هنا يعني: أن يكون هذا المجمع حراً مستقلاً عن أي ضغط أو تأثير سلبي، عند تكوينه وإنشائه، وفي موارده المادية، وفي أثناء بحث القضايا والمسائل واتخاذ القرارات بشأنها.

إذن، هناك ثلاثة مجالات للحديث عن هذا الاستقلال، التي طالبت به أكثر الدعوات والخطط لتنظيم الاجتهاد الجماعي من خلال مجمع^(١).

المجال الأول - الاستقلال عند التكوين والإنشاء:

كانت خطة الدكتور عبد المجيد السوسوه الأوسع في الحديث عن استقلال المجمع، وقد عرض -في قضية استقلاله في التكوين- اتجاهين للعلماء، الأول: يرى أن يتم إنشاء وتكوين المجمع بإشراف الجهات الرسمية الحكومية، والثاني: يرى أن يتم بجهد شعبي خالص، بعيداً عن تأثير الحكومات.

ثم اختار الدكتور السوسوه الجمع بين الرأيين، وهو أن المجمع لا بد له في إنشائه من الطابعين الرسمي والشعبي، الأول للاعتراف به، واعتباره مؤسسة علمية ترجع إليه الأمة

(١) كما جاء في اقتراحات كل من: الشيخ القرضاوي، والدكتور العبد خليل أبو عيد، والدكتور عبد المجيد السوسوه.

والدولة. والثاني يتمثل في أن يكون الانتساب إليه مفتوحاً أمام كل المجتهدين، على وفق شروط موضوعية^(١).

وأرى أن اتجاه الجمع بين الطابعين مُوَفَّقٌ، لسببين؛ الأول: أنه لا يمكن للحكومات في الدول الإسلامية أن توافق على إنشاء مجمع فقهي، يكون شعبياً خالصاً، لا دخل لها فيه. الثاني: أن هذا المجمع بصفته العالمية الإسلامية، ستكون قراراته ومواقفه معبرة عن وجهة نظر العالم الإسلامي، بما فيه الحكومات، في القضايا الكبرى والمسائل العامة. وعليه، فإن السعي للحصول على اعتراف الحكومات الإسلامية - وخاصة حكومة الدولة التي سيقام على أرضها - مُهمٌّ، ولا ضير فيه إذا لم يكن مشروطاً بأي شرط يحد من حريته، أو يؤدي إلى انحرافه عن مساره. والله أعلم.

المجال الثاني - الاستقلال في الموارد المادية:

فالمجمع العالمي للفقه الإسلامي - المنشود - بضخامته ومكانته، يحتاج إلى موارد مالية كبيرة وإمكانيات مادية أخرى كثيرة، للبناء والأثاث والمكتبات، والوسائل المساعدة كالسيارات للنقل، والحاسبات للبحث والتخزين، وغيرها.

والاستقلال في هذا يعني ألا يعتمد المجمع في ميزانيته وموارده على جريات أو عطاءات الحكومات، بل يحصل عليها من الأوقاف والتبرعات الشخصية الخاصة، ومن هبات أغنياء المسلمين.

وبشأن هذا الاستقلال هناك اتجاهان كالاتجاهين السابقين بشأن التأسيس والإنشاء، الأول: رسمي حكومي بشرط عدم التدخل في شؤونه. الثاني: أن يكون تمويله شعبياً خالصاً، من خلال الجمعيات الخيرية والتبرعات الشخصية، ونحوها.

ويرى الشيخ مصطفى الزرقاء - رحمه الله - أنه لا مانع أن يكون للمجمع نصيب من مصرف " في سبيل الله " من مصارف الزكاة، بناء على أحد رأيين للفقهاء في تفسير المراد به، وهو التوسع في مدلوله، وعدم قصره على الجهاد في سبيل الله، كما هو رأي الجمهور.

(١) انظر كتابه (الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي) ص ١٣١ - ١٣٤.

وحتى على الرأي الثاني؛ فإني أرى أنّ عمل هذا المجمع العالمي المركزي هو نوع من أنواع الجهاد في سبيل الله، وخاصة في هذا الزمان؛ لأنه يدافع عن قضايا الأمة، ويدفع عنها الشبهات بالفكر واللسان والقلم، وهو ليس أقلّ من الجهاد بالسنان والطعان.

ولا شك أن التمويل الشعبي إذا أمكن تحصيله هو الأفضل من أجل سلامة حرية واستقلال المجمع. ولكن لا مانع من قبول تمويل جزئي غير مشروط - وخاصة في بداية الإنشاء - من جهات رسمية، ويكون منها على سبيل التبرّع، لا على سبيل التملك لعقاراته وممتلكاته.

المجال الثالث - الاستقلال في عرض المسائل وبحثها وإصدار الأحكام فيها:

فيجب أن يكون المجمع مستقلاً عن أي جهة ضغط أو تأثير سلبي، من أية جهة حكومية أو جماعة ذات صفة سياسية، وعلى الأعضاء فيه أن يتواصوا بينهم دوماً بعدم التأثير بالضغوط الاجتماعية والاقتصادية الفاسدة السائدة.

وهذه الحرية ينبغي أن تكون متوافرة في جميع مراحل الاجتهاد - من اختيار المسائل والقضايا موضوع الاجتهاد، ثم في أثناء بحثها ومناقشتها، ثم التشاور فيها وإصدار الأحكام والقرارات بشأنها - وألا تكون مقيدة بغير أصول الشريعة وثوابتها، وبالنظام الأساسي الذي وضعه المجمع لنفسه في الأمور الإجرائية، بحيث تصدر الأحكام النهائية نزيهة بعيدة عن الأهواء وعن التأثيرات الخارجية، أيّاً كان مصدرها، لتكون ملزمة للأمة حكماً ومحكومين، في حال صدورها بالإجماع.

وقد رأينا أنّ من المآخذ على المجامع القائمة عدم إلزام قراراتها؛ فتصدر كأنها فتاوى فردية، وتدخل بعض الحكومات بترشيح أعضاء لها، وتدخلها أحياناً - ولو بالإجماع - باقتراح قضايا معينة وضرب الصفح عن أخرى^(١).

(١) للتوسع في هذا المجال من الاستقلال، انظر ما كتبه العلامة القرضاوي في كتبه؛ الاجتهاد في الشريعة الإسلامية ص

١٨، شريعة الإسلام صالحة للتطبيق ص ١٥٥-١٥٧، لقاءات وحوارات ص ٨٠.

المطلب الثامن - علاقة المجمع العالمي بغيره من مؤسسات الاجتهاد الجماعي :

في ختام هذا المبحث الخاص بالخطة الشاملة المقترحة لتنظيم الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي، لابدّ من بيان علاقة هذا المجمع العالمي المركزي بسائر مؤسسات الاجتهاد الجماعي في العالم، كبيرها وصغيرها.

فيمكننا تصوّر العلاقة التي تربط بين هذا المجمع الفقهي العالمي وبين المجامع الفقهية الأخرى، وسائر المؤسسات الاجتهادية، من خلال المثّلين الآتيين:

الأول: علاقة المصرف المركزي بسائر المصارف في الدولة الواحدة، فكما أنّ جميع المصارف وفروعها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالمصرف المركزي، وترجع إليه في جميع شؤونها النقدية والمالية، وهو ينظم أعمالها، وينسق بينها، وهو مهيم علىها، وتكون له الكلمة الأخيرة فيما يتعلق بالنقد والصرف وغيرها. وهذه المصارف الخاصة والعامة تتقوى بالمصرف المركزي، حيث يساندها في حال تعرّضها لأزمات مالية قد تؤدي إلى إفلاسها، وهو يتقوى ويثبت بدعم هذه المصارف له، حيث يكون لكل منها رصيد محدد فيه.

على هذا النحو -أو ما يشابهه- تكون علاقة المجمع العالمي للفقه الإسلامي بغيره من المجامع الفقهية. فهو الموجه لأعمالها، والرقب عليها، وإليه ترجع في شؤونها الفقهية والاجتهادية، ولا سيما في القضايا الكبرى والمسائل العامة، التي تكون خارج نطاقها واختصاصها، فهي بهذا تتقوى بالمجمع المركزي وتستمد منه التوجيه والإرشاد. وهو بالمقابل يتقوى بها من حيث إمدادها له بالأعضاء البارزين من كبار الفقهاء فيها، وهكذا تكون العلاقة بين الطرفين مبنية على التساند والترابط والتعاون، غير أن الهيمنة والقرار الأخير للمجمع الفقهي العالمي المركزي.

الثاني: كما يمكننا تصوّر العلاقة السابقة من خلال فهم العلاقة القائمة بين محكمة النقض وبين سائر أنواع المحاكم التي دونها، في الدولة الواحدة.

والمحاكم المدنية -بحسب القوانين الوضعية- على درجات؛ أدناها محكمة الصلح، وهي ذات مجال محدود جداً، في أنواع الدعاوى وفي حجمها، ولذلك نجد لها كثيرة منتشرة في المدن والقرى.

ثم تأتي محكمة الابتداء (أو الابتدائية)، ومجالها أوسع من سابقتها، وفيها يُبتدأ غالباً برفع القضايا والشكاوى، وهي كثيرة أيضاً في المحافظات (أو الولايات) والمدن الصغيرة التابعة لها.

وأعلى منها محكمة الاستئناف، التي تبحث في القضايا المرفوعة إليها من المحاكم الابتدائية، حين لا يمكنها البتُّ فيها، أو يرغب أحد الخصمين بذلك، ومحاكم الاستئناف تكون عادة أقل عدداً من الابتداء.

وأخيراً تأتي مهمّة محكمة النقض، وهي محكمة قانونية في الأصل، مهمتها الإشراف على عمل المحاكم الأخرى، وإذا وصلت إليها قضية من جهة محكمة استئنافية تنظر في سلامة الإجراءات القانونية التي تمت، ولا تبحث القضية بحثاً موضوعياً، إلا إذا تكرر رفعها إليها.

ومحكمة النقض واحدة، لا تتعدد في الدولة الواحدة؛ لأن الكلمة الأخيرة عندها. وشأن المجمع الفقهي العالمي المقترح مع سائر المجمع، كشأن محكمة النقض مع سائر المحاكم التي دونها، مع الفارق في المرجعية والموضوع.

وتنبغي ملاحظة أن التشبيهين السابقين هما لتقريب تصوّر وظيفة المجمع العالمي للفقه الإسلامي ومكانته، وليس تشبيهاً من كل وجه، وذلك لاختلاف الموضوع والمرجعية في كل منها، فهناك فروق بين المجمع المركزي وبين المصرف المركزي، وبين المجمع وبين محكمة النقض.

وبناء على ما تقدّم أقترح: أن يتم الاجتهاد الجماعي في المسائل المعروضة والقضايا المفترضة في الساحات الإسلامية، المختلفة ضيقاً وسعة، بيئة وظرفاً؛ على النحو الآتي:

إذا وقعت الحادثة، وعرضت المسألة في بلدة أو مجموعة بلدات أو مدن، في قطر من الأقطار، فعلى الذين يُهتَمُّ أمر معرفة الحكم الشرعي فيها أن يتجهوا بها - إن لم تكن يسيرة في معرفة جوابها من قبل عالم بمفرده، ولم تكن فردية خاصة - إلى المجمع الفقهي المحلي (أو القطري) لبحث فيها ويمتهد اجتهاداً جماعياً مصغراً، بحسب نظامه الموضوع له، ويصدر حكمه فيها.

وهنا أودّ التنويه بأنه يمكن اعتبار لجنة الفتوى الجماعية في وزارة (أو دائرة) الأوقاف، في بلد ما، هي ذلك المجمع المحليّ (أو القطري)، وإن لم يُطلق عليها هذا الاسم؛ لأن العبرة بالمعنى وحقيقة الأمر.

وإذا كانت المسألة كثيرة الوقوع في بقعة كبيرة أو إقليم محدد، كأن تكون، مثلاً، مشكلة متكررة الحدوث في بلاد الهند وما جاورها، في المناطق التي تسكنها أكثرية مسلمة، كمشكلة (الدّوطة^(١)) في مسائل الزواج.

أو مشكلة زواج الشاب المسلم من أجنبيّات، في أوروبا والغرب عموماً، وما يترتب عليها هناك. وأهم منها حوادث زواج بعض المسلمات من رجال غير مسلمين. وكذلك مشكلة منع الطالبات المسلمات من لبس الحجاب في المدارس، في بعض البلدان الأوربية^(٢)، وغيرها.

أو المشكلات الناجمة عن الأحداث التي وقعت في الولايات المتحدة في أيلول (سبتمبر) من سنة (٢٠٠١م)، ووُضِم الإسلام والمسلمين بالإرهاب والعنف وإشاعة الرعب، وظهور المواقف العدائية الحاقدة هناك ضدّ كلّ ما يمتّ للدين الإسلامي بصلة، والتشديد على الأقليات الإسلامية عندهم^(٣). وبريطانيا أشبه في أحوالها ومواقفها بالولايات المتحدة، حالياً.

(١) الدوطة (Dowry) تعني طلب الزوج النكود والأموال من أهل الزوجة. وهي عادة رائجة في الهند وباكستان وبنغلادش، وقد بحثها مجمع الفقه الإسلامي في الهند في ندوته الثالثة عشرة، واتخذ فيها قراره بأنها حرام قطعاً، ولا مساع لها في الشريعة. وسيأتي في المختارات من قراراته، في الباب الرابع. وهذه العادة سائدة في أوروبا وأمريكا أيضاً.

(٢) كما فعلت الحكومة الفرنسية مؤخراً، وتابعتها بعض الحكومات الأوربية الأخرى. وقد تصدى المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث برئاسة الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي لهذه القضية في دورته الحادية عشرة، في تموز (يوليو) ٢٠٠٣م. وقد مزاعم الحكومة الفرنسية التي تبرّرها بمنع الحجاب. وكان لمجمع فقهاء الشريعة بأمريكا بيان مهم في القضية نفسها، وسيأتي في المختارات من قراراته، في الباب الرابع.

(٣) لا زال صدى أحداث التفجيرات التي وقعت في (نيويورك) و(واشنطن) في الحادي عشر من سبتمبر - أيلول / ٢٠٠١م، يتردد في أسماع الناس ونفوسهم، وقد جرّت على العالم بعامة وعلى العالم الإسلامي بخاصة سيولاً جارفة من المفاسد والشُرور، وكانت سبباً مباشراً لاحتلال بلدين مسلمين هما (أفغانستان) و(العراق). كما فتحت المجال واسعاً للعصيان وأعدائهم في الولايات المتحدة، للتشديد والتضييق على المسلمين هناك، ومراقبتهم واتهامهم بكلّ النقائص. ((والله غالب على أمره)).

هذه المسائل والمشكلات وأمثالها، ينبغي أن تبحث وتناقش ويُجتهد فيها جماعياً من قبل المجامع الفقهية الإقليمية، في هذه البقاع المختلفة، وهذا ما صار يتم في الواقع، من خلال المجامع الفقهية فيها.

ولو تمّ البحث باستقصاء واستقراء، مثلاً، لتبيّن أنّ مشكلات ومسائل تقع كثيراً في بلاد المغرب الإسلامي -ليبيا وما وراءها-، ولا تقع في غيرها إلا نادراً، فهذه البلاد -بهاها من ظروف وأحوال متقاربة، وتاريخ مشترك إلى حد كبير، وغير ذلك من جوانب الاتفاق- ينبغي أن يكون لها مجمع فقهي إقليمي واحد، يقضي في قضاياها المشتركة ويجتهد جماعياً لمسائلها المتشابهة، وهكذا. ويكون فقهاؤها من تلك البلاد نفسها، فأهل مكة أدرى بشعابها.

ويكون لإقليم مصر والسودان مجمع إقليمي واحد. ويمكن أن يصبح مجمع البحوث الإسلامية في الأزهر هو هذا المجمع، وإن كان في أصل إنشائه عامّاً (على مستوى الأمة)، ولكنه تراجع عنه في العقود الأخيرة.

ولا مانع أن يكون لبلاد الشام (سورية ولبنان والأردن وفلسطين) -ويمكن ضمّ تركيا إليها- مجمعٌ فقهي إقليمي. ومثله لدول الخليج العربية، ومعها العراق واليمن.

وهكذا سائر الأقاليم الإسلامية^(١). والمهم بعد ذلك أن يكون لكل مجمع من هذه المجامع الإقليمية فقيه -أو أكثر- يُمثّل مجمعه في المجمع العالمي للفقه الإسلامي، وأن يُحيل كل مجمع إقليمي المسائل العامة التي تُهمُّ جمهور المسلمين، وكذلك المسائل التي تُشكّل عليه، فلا يستطيع إصدار حكم نهائي فيها، كأن يتساوى العدد بين فريقين في المجمع، عند الاختلاف في المسألة على رأيين؛ يحيلها إلى المجمع العالمي ليبتّ فيها^(٢).

(١) مثل إقليم بلاد الملايو (ماليزيا وإندونيسيا) وما جاورها، وإقليم بلاد فارس (إيران وأفغانستان وأذربيجان) والبلاد المجاورة لها في الشمال، وإقليم غرب أفريقية وجنوبها، مثلاً، وهكذا بحسب الاتفاق والتشاور.

(٢) وزيادة في إيضاح هذه العلاقة الهرمية، من المجمع المحلي إلى المجمع العالمي، وتمييزاً لأنواع المجامع؛ أقترح: أن يُسمى كل مجمع فقهي إقليمي مجلساً، ويُسمى كل مجمع محلي هيئة الفتوى الجماعية، فيبقى مصطلح (مجمع) خاصاً بالمجمع العالمي المركزي؛ لأنه يجمع الصفوة الممتازة من فقهاء الأمة، وتجتمع فيه شؤون المجامع (المجالس والهيئات) الأخرى، والله أعلم بالصواب. وسيأتي -في ختام هذا المبحث- مخططٌ إيضاحيٌّ لهذه التقسيمات، ص ٣٦٣.

أمور متعممة للاقتراح السابق:

أولاً- بالنسبة لمؤسسات الاجتهاد الجماعي الجزئية في موضوعاتها (المتخصصة في مجال معين)، العامة من حيث الإفادَةُ منها، ومثالها الواضحان هما: الهيئة الشرعية العالمية للزكاة (اجتهادها متجزئٌ خاصٌ بقضايا الزكاة، ولكنها عامة لجميع المسلمين)، والمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية (اجتهادها متجزئٌ خاصٌ بالمسائل الصحية والطبية، ولكنها عامة لجميع المسلمين في العالم).

وهاتان المؤسستان، منشؤهما ومقرّهما الحالي في دولة الكويت، وقد تقدّم الحديث عنهما بالتفصيل، في ختام الفصل الأول من هذا الباب الثالث.

وبشأن هاتين المؤسستين وأمثالهما؛ أقترح أن يكون ارتباطهما بالمجمع العالمي مباشراً، وأن تكونا فرعين له في غير مقرّه، ويمكن أيضاً أن يُنقل مقرّهما إلى المجمع العالمي المركزي في المدينة المنورة، كما تقدم اقتراحه في المطلب الثاني من هذا المبحث.

ثانياً- وبشأن مؤسسات الاجتهاد الجماعي الجزئية في موضوعاتها، الخاصّة في تابعيّتها، وملكيّتها - وأمثلتها هي لجان وهيئات الفتوى والرقابة الشرعية التابعة للمصارف والمؤسسات المالية الإسلامية، واجتهاداتها متجزئة خاصة بالمعاملات المالية والشؤون الاقتصادية، وكل منها خاص بالجهة التي تملك المصرف أو المؤسسة -؛ فهذا النوع الخاص من مؤسسات الاجتهاد الجماعي - وأمثالها إذا أنشئ فيما بعد - أقترح: أن يُعتبر كل منها بمثابة مجمع فقهي محلي (يتبع المدينة أو المحافظة أو الولاية التي أنشئ فيها)، أو قطري (إذا لم يكن في الدولة الواحدة غيرها من نوعه)، وترتبط لجان وهيئات الفتوى التابعة لها بالهيئة الشرعية العليا للاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية - أو بالهيئة الشرعية لمعايير المحاسبة والمراجعة، التي سبق الحديث عنها - ثم تكون الهيئة الشرعية العليا في الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية فرعاً مستقلاً في موضوعاته، ضمن المجمع العالمي المركزي للفقه الإسلامي، كما هو شأن كل من الهيئة الشرعية العالمية للزكاة، والمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية.

ثالثاً- بهذه الخطة الشاملة المقترحة، تصبح المجامع الفقهية الإقليمية القائمة خارج نطاق العالم الإسلامي، كمجمع الهند والمجلس الأوروبي ومجمع الفقهاء في أمريكا،

وأماها- حين توجد-، خاضعة لنظام المجمع العالمي، وهو يشرف على سائر مراحل الاجتهاد الجماعي فيها، عن طريق ممثلين له فيها، وله حق الاعتراض على قراراتها، التي يرى بأكثرية أعضائه أنها غير سديدة، أو أن بعضها مما لا يسوغ الاجتهاد فيه، وهذا نادر بطبيعة الحال.

هذا، وقوامة المجمع العالمي المركزي ليست مقتصرة على المجامع الإقليمية خارج العالم الإسلامي، بل هي حق له على كل مجمع ومؤسسة للاجتهاد الجماعي مهما صغرت، وينبغي أن تكون مسجلةً فيه، ويتم اعترافه الصريح بها. وهكذا يتم تنظيم الاجتهاد الجماعي وضبطه.

أما بالنسبة لحق المجمع العالمي بنقض بعض اجتهادات المجامع والمجالس، فهي مسألة قابلة للنقاش، وليس مطلوباً البتُّ فيها الآن.

ولكن أرى- من خلال الحالات التي يجب فيها نقض الاجتهاد^(١)- أن له حق النقض بشروطه المتفق عليها عند الأصوليين، كما أنه حق لأي مجتهد أو قاضي أن يفعل ذلك باجتهاده السابق أو اجتهاد غيره.

رابعاً- كيف يكون النظر إلى المجامع الفقهية الإقليمية والمحلية؟

إذا كُتِبَ لهذه الخطة الشاملة القبول عند علماء المسلمين، وشرعوا في تنفيذها، عندئذٍ ستكون التوعية الشاملة المرافقة التي توجه أفراد المجتمعات الإسلامية إلى كيفية التعامل مع مجالس الفقه المحليّة والإقليميّة. فيمكن، مثلاً، إرشادهم بأن يتوجه أهل كل بلدة أو محلة (مدينة أو محافظة أو قطر) بأسئلتهم الفقهية إلى علماء مجلس الفقه في بلدتهم أو محلتهم؛ ليجتهدوا فيها اجتهاداً جماعياً، على أن تكون هذه الأسئلة ذات بالٍ، بحيث تحتاج إلى الجهد الجماعي، وفيها جدّة أو فيها عُقدة، وليست مما يستطيع أي طالب علم شرعي الإجابة عنها؛ لأنها معروفة في كتب الفقه.

وكذلك إذا وقعت وقائع، وشاعت مشكلات، في إقليم من الأقاليم، التي ذُكرت، فعلى فقهاء مجالس الفقه الإقليمية أن يبادروا إلى بحث هذه الوقائع والمشكلات، كل في

(١) تقدم قريباً ذكر هذه الحالات، راجع حاشية (٣) ص ٤١٩.

مجاله، ويوجدوا لها الحلول الشرعية المناسبة، ولا بأس بالتشاور وتبادل الخبرات بين هذه المجالس، وبينها وبين المجمع العالمي المركزي.

وعلى جميع الشعوب والأقليات الإسلامية أن تنظر إلى هذه المجالس المحلية والإقليمية نظرة تقدير وتوقير لفقهاءها، إضافة إلى العمل بما يصدر عنها من قرارات وتوصيات، باعتبارها أحكاماً شرعية واجبة التنفيذ في الجملة.

* اقتراح خاص بشأن مجمع الفقه الإسلامي الدولي، في (جدة):

بما أن هذا المجمع العملاق منبثق عن أكبر منظمة إسلامية حالياً، هي منظمة المؤتمر الإسلامي، مع ما عليها من المآخذ والملاحظات، وينضوي تحت لوائها جميع الدول الإسلامية، ولكل دولة منها تمثل في هذا المجمع تختاره من علمائها^(١)، إضافة إلى كبار الفقهاء المختارين من قبل الأمانة العامة للمجمع.

وبسبب نجاحه الكبير في عرض ومناقشة وإيجاد الحلول الشرعية المناسبة، من خلال الاجتهاد الجماعي، لعشرات وربما مئات المسائل والمشكلات التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية، في دورات انعقاده الخمس عشرة حتى الآن^(٢)، والتي أثمرت لنا القرارات الحكيمة والجريئة في غالبيتها العظمى، بغض النظر عن المآخذ والملاحظات عليه.

لهذه الدواعي والمسوغات السابقة وغيرها^(٣)، أرى: أنه لا مانع أن يتحوّل هذا المجمع إلى المجمع العالمي المنشود، ويصبح مقرّه الدائم المدينة المنورة. بشرط أن تعاد صياغته على وفق الخطة الشاملة المستخلصة من اقتراحات عشرات العلماء، وهي رغبة الجميع. هذا، والله الموفق إلى الصواب، والهادي إلى سواء السبيل.

(١) رأينا سابقاً كيف أن هذا الترشيع والاختيار من الدول والحكومات كان أحد المآخذ على هذا المجمع، لأنه في الغالب يكون اختياراً سياسياً.

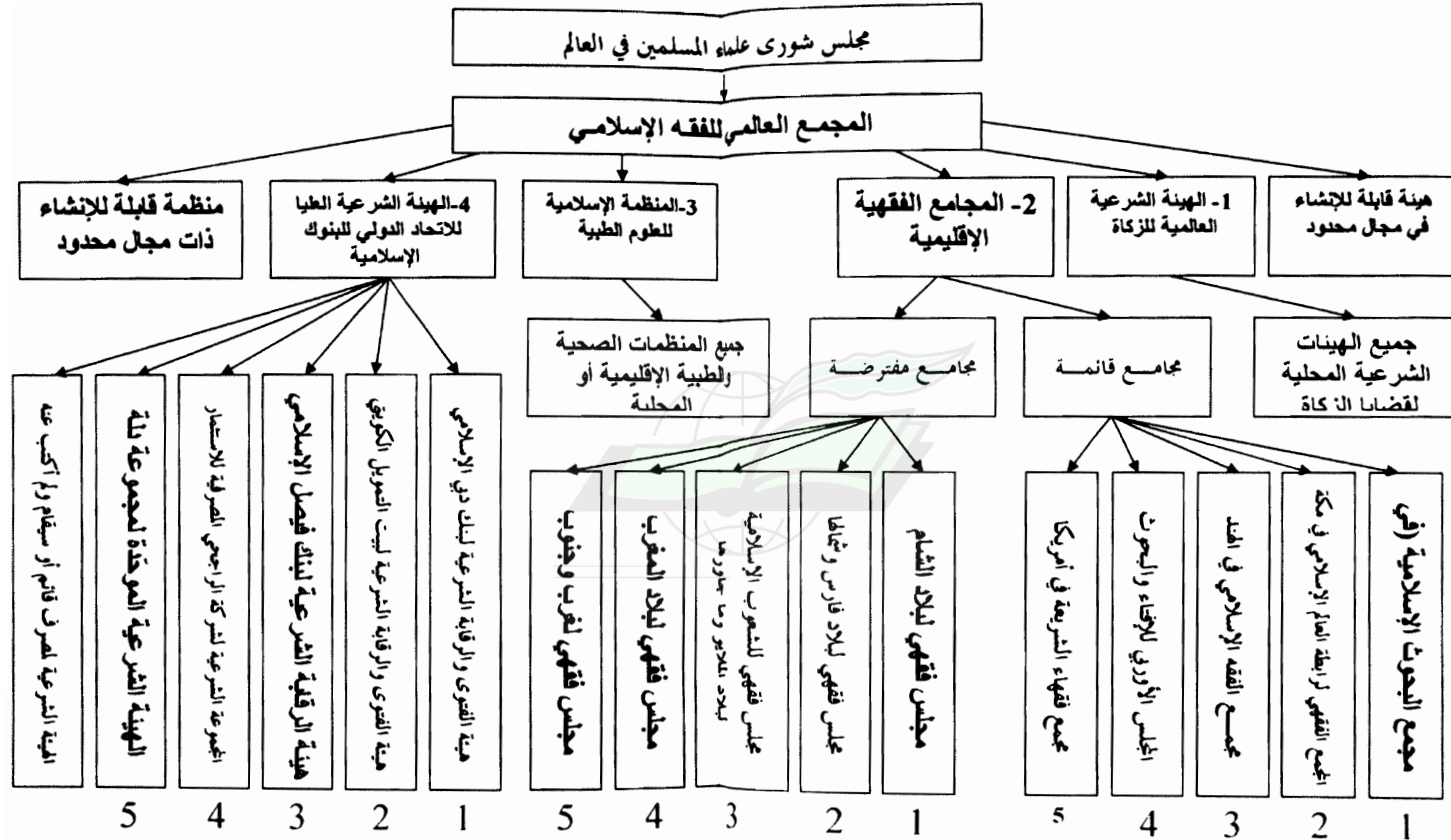
(٢) وقبل تقديم هذه الأطروحة للمناقشة، عُقدت الدورة السادسة عشرة في (دبي)، في الفترة ما بين ٣٠ صفر - ٥ ربيع الأول/ ١٤٢٦هـ - الموافق: ٩ - ١٤ إبريل/ ٢٠٠٥م، ونوقشت فيها موضوعات مهمة جداً؛ أهمها: ١ - زكاة الحسابات المقيّدة (المجمّدة) وشركات التأمين الإسلامية والتأمينات ومكافآت نهاية الخدمة. ٢ - اختلافات الزوج والزوجة الموظفة. ٣ - القراءة الجديدة للقرآن وللنصوص الدينية. ٤ - السلع الدولية وضوابط التعامل فيها. ٥ - التأمين الصحي. ٦ - نحن والآخرون (علاقات المسلمين بغيرهم).

(٣) مثل كونه يعتبر (القدس الشريف) مقرّه الدائم، حين تحرّر، وهي قضية المسلمين الكبرى، ولأن لمجمع العالمي المقترح بحاجة إلى دعم الحكومات الإسلامية، ولكن بشرط عدم التدخل بشؤونه العلمية والفقهية.

ومن أجل إيضاح هذه الخطة الشاملة وتلخيصها، وضعت مخططاً عاماً، يأتي في الصفحة الآتية:



المخطط العام للخطة الشاملة لتنظيم الاجتهاد الجماعي



ملاحظة: المجامع الفقهية الإقليمية، يتبع كل واحد منها عدد من المجامع الفقهية المحلية (القطرية) وهي لجان وهيئات الفتوى الشرعية الجماعية، في وزارات الأوقاف ودوائرها، ونحوها.

تنبيه: لم أذكر مجمع الفقه الإسلامي الدولي، مع المجامع القائمة؛ لأنه المرشح والمقترح ليكون المجمع العالمي للفقهاء الإسلاميين، بحسب هذه الخطة.

الباب الرابع

من ثمرات الاجتماع الجماعي في العصر الحاضر

الفصل الأول: نماذج من قرارات المجامع الفقهية

الفصل الثاني: نماذج من فتاوى هيئات الفتوى الجماعية

بين يدي الباب:

استعرضت في الباب السابق أشهر مؤسسات الاجتهاد الجماعي العاملة في وقتنا الحاضر، بجميع أنواعها وأشكالها، فتحدثت عن أكبر وأشهر ستة مجامع فقهية^(١)، وتكلمت عن ثلاثة نماذج مهمة من لجان الفتوى الشرعية الجماعية^(٢)، وعرضت خمس هيئات للفتوى والرقابة الشرعية، تتبع خمسة مصارف وشركات مالية إسلامية^(٣)، كما تحدثت عن نموذجين متخصصين في مجالين محددين، هما الهيئة الشرعية العالمية للزكاة، والمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، وكلاهما في دولة الكويت.

وفي ختام الحديث عن كلٍّ منها ذكرت عناوين الأمثلة المختارة من اجتهاداتها الجماعية، وأرجأت إيراد نصوصها وبيانها إلى هذا الباب الأخير، الذي خصّصته لقطف أنواع متعددة من ثمرات تلك المؤسسات، ووضعها في سلّة واحدة، لتكون أطيب ما تكون، تُسرُّ الناظرين، وتُثخِّف المطلعين.

وحقائق مؤسسات الاجتهاد الجماعي ليست قليلة العدد، ولا شحيحة الثمر، بل هي كثيرة في أعدادها، مباركة في ثمارها.

فكل مؤسسة اجتهادية جماعية، دُكرت آنفاً، قد تجاوز عدد دورات مؤتمراتها أو ندواتها رقم العشرة^(٤)، وأثمرت مئات القرارات والتوصيات، في جميع المجالات.

(١) هي: ١- مجمع البحوث الإسلامية في الأزهر الشريف، ٢- المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي، ٣- مجمع الفقه الإسلامي الدولي، المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي، ٤- مجمع الفقه الإسلامي، في الهند، ٥- المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث. ٦- مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا.

(٢) هي: ١- هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية، ٢- لجنة الفتوى الشرعية في قطاع الإفتاء والبحوث، في وزارة الأوقاف الكويتية، ٣- لجنة الإفتاء الشرعي في إدارة الإفتاء، في أوقاف إمارة دبي، في الإمارات العربية المتحدة.

(٣) هي: ١- هيئة الفتوى والرقابة الشرعية لبنك دبي الإسلامي، ٢- والهيئة الشرعية لبيت التمويل الكويتي، ٣- الهيئة الشرعية لبنك فيصل الإسلامي في السودان، ٤- هيئة الفتوى في المجموعة الشرعية لمؤسسة الراجحي المصرفية للاستثمار. ٥- الهيئة الشرعية الموحدة لمجموعة دلة البركة. وختمتها بالحديث عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمصارف والمؤسسات المالية الإسلامية.

(٤) فمثلاً: عقد مجمع الفقه الإسلامي الدولي دورته الخامسة عشرة في آذار (مارس) من عام ٢٠٠٤م، وستعقد دورته القادمة في مدينة دبي في نيسان (إبريل) / ٢٠٠٥م. (عقدت في موعدها، قبيل تقديم الأطروحة للمناقشة).

وعقد المجمع الفقهي الإسلامي دورته السابعة عشرة الأخيرة في عام ٢٠٠٣م.

وعقد المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث دورته العادية الثالثة عشرة في حزيران (يونيو) ٢٠٠٤م.

وكذلك لجان وهيئات الفتاوى، قد أصبحت ندواتها أو جلساتها تُعَدُّ بالمشات، وأصدرت آلاف الفتاوى، في جميع جوانب الحياة.

ولذا فإني أعتبر كل مؤتمر أو ندوة، أو أية جلسة شورية علمية فقهية، بستاناً أو حديقة، يُعجب الزَّراع ويغيب الكفار.

كما أشبه كل قرار أو فتوى جماعية أو توصية، تصدر عن إحداها، بثمره يانعة، تُسرُّ الناظرين، وتنفع الأكلين^(١). وهذا ما سيجد القارئ أمثلته في هذا الباب.

وهي - وإن تفاوتت في نضجها وأهميتها - إلا أنه ليس فيها ما يستحق الإهمال؛ لأنها جميعها تجيب عن أسئلة واقعية، وتُحلُّ مشكلات كثيرة في حياة المسلمين، وتُبرز بوضوح مرونة الشريعة الإسلامية، وصلاحياتها للتطبيق في كل زمان ومكان.

وليس من هدف هذه الأطروحة، ولا غرض هذا الباب، أن يضمَّ كل هذه الفتاوى والاجتهادات ولا أكثرها؛ لأنها ليست موسوعة للاجتهادات الجماعية. وإنما الهدف والغرض التمثيل الكافي لها، استكمالاً وتجيلاً لهذه الدراسة التي كانت نظرية في معظمها، في الأبواب الثلاثة السابقة.

وعليه، فلا بُدَّ من وضع الموازين وضبط المعايير، من أجل انتقاء وتخيّر عيّنات ونماذج من هذه الاجتهادات الكثيرة، وهو أمر غير يسير لما بينها من التداخل، وكثرة التنوع والتفرّع.

=وعقد مجمع الفقه الإسلامي في الهند ندوته الفقهية الرابعة عشرة في نيسان (٢٠٠٤م). وعقدت الهيئة الشرعية الموحدة لشركة البركة للاستثمار والتنمية ندوتها الخامسة والعشرين في الرابع والخامس من رمضان الحالي (١٤٢٥هـ) الموافق (١٦-١٧ / ١٠ / ٢٠٠٤م).

وبلغ عدد ندوات الهيئة الشرعية العالمية للزكاة ثلاث عشرة ندوة حتى عام (١٤٢٦هـ)، كان آخرها في الخرطوم. وعقدت المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية عدداً كبيراً من المؤتمرات العالمية وغير العالمية، في مجالات الطب المختلفة، إضافة إلى عدد من الندوات الطبية الفقهية المتخصصة.

وقد صدر في عام ٢٠٠٣م الجزء التاسع من مجموعة الفتاوى الشرعية، للجنة الإفتاء في قطاع الإفتاء والبحوث، في وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في الكويت، وهو يشتمل على فتاوى عام ١٩٩٣م.

كما أصدرت إدارة الإفتاء والبحوث، في دائرة الأوقاف والشؤون الإسلامية في دبي، الجزء السابع من "فتاوى شرعية". في العام ٢٠٠٢م. [وقد صدر الكتاب العاشر منها، في العام الماضي (٢٠٠٦م)].

(١) هذا من باب المشاكلة، نحو قول أحدهم: قالوا اقترح شيئاً نجد لك طبعه * قلتُ اطحوا لي جُبَّةً وقميصاً ومن أجل هذا جعلت عنوان الباب "من ثمرات الاجتهاد الجماعي".

فما معايير هذا القِطاف، وما موازين هذا الحصاد؟.

يمكن تحديد جملة من الأسس المهمة، لتكون معايير تضبط هذا التخيّر والانتقاء، بما يحقق الغاية المرجوة منه، وأهمها ما يأتي:

- المعيار الأول: أن أقدم في الاختيار - غالباً - الاجتهادات الجماعية التي تمت في مسائل مستجدة في عصرنا، ولم يكن للسابقين عهد بها، من مثل كثير من القضايا الصحيّة والطبيّة، كنقل الأعضاء وزرعها، وأطفال الأنابيب، وبنوك الحليب، والاستنساخ البشري، وغيرها. ومثل كثير من المسائل المالية والمصرفية، كالتأمين بأنواعه، والتورق، وبطاقات الائتمان، والإجارة المنتهية بالتملك، والمشاركة المتناقصة، وإجراء العقود بالوسائل الحديثة، ونحوها. ومثل القضايا الفكرية العقّدية المتعلّقة بمبادئ وجماعات معاصرة، كالماسونية والشيوعية والقاديانية والبهائية، وحكم الانتماء إليها، ونحو ذلك. ومثل حكم الأقليات الإسلامية في غير البلاد الإسلامية.

وكذلك بعض المسائل ذات الصلة بعبادة من العبادات، مثل حساب زكاة الأسهم والشركات الحديثة، واستثمار أموال الزكاة، وزكاة المستغلّات والمربّات، ونقل ذبائح الهدي والفدية في الحج، والإحرام للقادم بالطائرة، وغيرها.

فإن لم أجد اجتهاداً جماعياً في مسألة مستجدة، اخترت من المسائل المتغيّرات، وهي التي كان لها أصلٌ وفِقهٌ سابق، في المذاهب الفقهية، ولكن طرأ عليها تغيرات في الشكل أو المضمون بسبب التطورات الحديثة، مثل فوائد البنوك، وعقود المقاوله والصيانة، ونحوها. ومثل تنقية المياه الماخلة (النجسة) لإعادة استعمالها، وتعاطي الصائم بعض الحقن أو التبرع بالدم هل يفطره أولاً؟، وحكم استثمار الأوقاف أو استبدالها، ونحو ذلك.

- المعيار الثاني: تقديم المسائل - المجتهد فيها جماعياً - الأكثر عموماً وشمولاً، أي التي تُهمّ شرائح كبيرة من المجتمعات الإسلامية، مثل المسائل المتعلقة بالصحة العامة، كترجيع المخدرات أو تعاطيها، ومرض (الإيدز) وما يترتب على الإصابة به، وأخلاقيات الطبيب، وأسرار المهن الطبية، وأجهزة الإنعاش وانتهاء الحياة، ونحوها.

ومثل كثير من أنواع البيوع، كالبيع بالتقسيط، وبيع المرابحة للأمر بالشراء، والسلم والاستصناع، والتعامل مع البنوك الربوية وغيرها.

ومثل كثير من مسائل النكاح والطلاق، والعلاقات الزوجية، وقضايا المرأة، والشباب، والتربية والتعليم.

- المعيار الثالث: تقديم اجتهادات المجامع الفقهية، ثم المتخصّصة، ثم العامة.

لما كانت المجامع الفقهية هي المؤسسات الاجتهادية الأكثر عموماً وشمولاً، من حيث عدد العلماء المجتهدين في كل منها، ومن حيث الموضوعات التي يُجتهد فيها، فهي عامة لجميع المسلمين، وشاملة لجميع مجالات الفقه الإسلامي؛ فقد أفردت للقرارات المختارة منها، الفصل الأول من الباب، ويتكون من سبعة مباحث، كل مبحث يختص بمجال من مجالات الشريعة الرئيسة.

ثم يكون الفصل الثاني للمختارات من فتاوى بقية مؤسسات الاجتهاد الجماعي، ويشتمل على سبعة مباحث أيضاً، في كل منها عدد من المطالب.

وفي هذه الأخيرة أقدم اجتهادات المؤسسة المتخصصة على الفتاوى العامة، مثل اجتهادات الهيئة الشرعية العالمية للزكاة، في قضايا الزكاة، واجتهادات المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، في القضايا الصحية والطبية، وهكذا.

- المعيار الرابع: تقديم المختصر على المطول:

وهنا معيار آخر، قد يبدو شكلياً، لكنه مهم في هذا المقام: وهو اختيار القرارات والفتاوى المختصرة ما أمكن، إن كانت تغني في موضوعها عن المطول؛ لأن الغرض هنا هو التمثيل وليس التطويل.

- بعض التنبيهات المهمة:

أولاً- قد أخالف النظام السابق، في معايير الاختيار، في بعض الأحيان، فأبّين سبب ذلك في موضعه.

ثانياً- سأورد نصوص القرارات والتوصيات والفتاوى كما هي، ولا أتصرف إلا في التمهيد لها، أو التعليق عليها إن دعت الحاجة، دون شرح أو بيان؛ لأنها جميعها تتسم بالوضوح والدقة، وهي مصوغة بلغة العصر وبعبارات واضحة مختارة، ولكيلا يتسع الباب دون حاجة.

ثالثاً- أحاول التعديد والتنويع في الاختيارات، ما أمكن:

ففي كل مطلب أختار نماذج متعددة ومختلفة في موضوعاتها الجزئية، بعد اشتراكها في موضوع أو مجال المبحث الذي تتبعه.

رابعاً- في الأمثلة المختارة من اجتهادات المجامع، أنوّه في الحاشية بالقرارات الأخرى التي تتفق مع القرار المختار، وإلى ما يخالفه، إن وجد، وهو قليل جداً.



الفصل الأول

نماذج من قرارات المجامع الفقهية

المبحث الأول: أمثلة من قرارات المجامع الفقهية في مجال العقيدة والفكر.

المبحث الثاني: أمثلة من قرارات المجامع الفقهية في مجال العبادات.

المبحث الثالث: أمثلة من قرارات المجامع الفقهية في مجال الأحوال الشخصية.

المبحث الرابع: أمثلة من قرارات المجامع الفقهية في المعاملات المالية والمصرفية.

المبحث الخامس: أمثلة من قرارات المجامع الفقهية في المجال الصحي والطبي.

المبحث السادس: أمثلة من قرارات المجامع الفقهية في السياسة الشرعية والدولية.

المبحث السابع: أمثلة من قرارات المجامع الفقهية في مجال الشؤون الاجتماعية العامة.

المبحث الأول

أمثلة من قرارات المجامع الفقهية في مجال العقيدة والفكر

تمهيد: بيان المقصود بقضايا العقيدة والفكر هنا، وكيف الاجتهاد فيها ؟.

المقصود بها المسائل ذات الصلة بالجانب الاعتقادي والفكري في الإسلام. وهي المسائل المتفرعة عن أركان الإيمان الستة، أو من لوازمها وتطبيقاتها. ويتضح المراد بها أكثر بالإجابة عن السؤال الآتي:

هل القضايا الإيمانية الاعتقادية، وكلها ثابت بالكتاب والسنة، مجال للاجتهاد، حتى يكون للمجتهد الفردي أو الجماعي قرار أو فتوى فيها ؟!.

والجواب ما يأتي:

تقدم في الفصل الأول من الباب الأول -عند بيان شروط الاجتهاد، وبالتحديد شروط محل الاجتهاد، أي المجتهد فيه- أنه يشترط فيه أن يكون مسألة اجتهادية، ومعنى كونها اجتهادية: ألا يكون قد ورد فيها دليل قطعي في ثبوته قطعي (صريح) في دلالة. وعليه، تكون أصول العقيدة وأصول الشريعة، وهي ما يُعبر عنها عادة بـ (ما عُلم من الدين بالضرورة)، غير قابلة للاجتهاد فيها، وهذا هو المقصود بالقاعدة الشهيرة (لا اجتهاد في مورد النص).

ولكن عند الكلام في أنواع الاجتهاد، في الفصل الثاني من الباب نفسه، وبالتحديد عند تنويعه من حيث غايته، إلى اجتهاد استنباطي واجتهاد تطبيقي، والأول متفق عليه، وهو أكثر ما يقصده الأصوليون عند الإطلاق. أما الثاني (التطبيقي) فهو ما سَمَّاهُ الإمام الشاطبي (تحقيق المناط) وأفاض في بيانه. فهذا النوع يقتحم جمى القطعيّات، من حيث كونه تنزيلاً للمراد الإلهي منها على جزئيات الوقائع والمسائل. ولذلك كان الاجتهاد الذي لا ينقطع إلى قيام الساعة عنده.

والاجتهاد في قضايا الفكر والعقيدة، في معظمه، من قبيل الاجتهاد في تحقيق المناط أو (التطبيقي). فالعقائد الإسلامية واضحة معروفة ولا تحتاج إلى اجتهاد للزيادة عليها أو

النقص منها، أو تعديلها وتأويلها، ولكن ما يمكن اعتباره مناقضاً لها أو غير مناقض، من الأقوال والأفعال، قد تختلف فيه الأنظار، أو على الأقل يحتاج إلى الإظهار والإعلان إلى عامة الناس، ليكونوا على بينة من أمرهم، ولهذا نجد لمؤسسات الاجتهاد الجماعي قرارات أو فتاوى في هذا المجال، مثل حكم الانتماء إلى كل من الماسونية والشيوعية والبهائية القاديانية، وأمثالها من الأحزاب والمنظمات ذات العقائد المخالفة لعقائد الإسلام. ومثل قضايا الحداثاة والعولمة، بمفاهيمها الشائعة الآن، أو المراد تسويقها في أسواقنا الفكرية. ومثل ظهور شخص أو أشخاص يدعون النبوة والرسالة، كغلام أحمد القادياني^(١) ورشاد خليفة^(٢)، أو ما يكتبه وينشره بعض الكتاب المنتسبين للإسلام، وفيه قدح ظاهر أو غمز خفي بالرسول ﷺ - وزوجاته وبناته، كما فعل سلمان رشدي^(٣) وغيره.

فالمقصود بالاجتهاد في هذه القضايا وأمثالها هو بيان مدى مناهضتها لأصول الإسلام وثوابته الكبرى.

كما أن هناك ألفاظاً يتلفظ بها بعض المسلمين، أو تصرفات يقومون بها، بقصد أو بغير قصد، ظاهرها مخالف للعقيدة الإسلامية، فكيف يكون الحكم عليها والموقف من

(١) القادياني، أحمد بن مرتضى بن محمد، ويسمى ميرزا غلام أحمد (١٢٥٥ - ١٣٢٦ هـ = ١٨٣٩ - ١٩٠٨ م): زعيم القاديانية ومؤسس نحلته. هندي له كتابات عربية. قرأ شيئاً من الأدب العربي، واشتغل بعلم الكلام. وخدم الحكومة الإنجليزية (أيام احتلالها للهند) مدة، عمل بها كاتباً في المحكمة الابتدائية. ولما تم القرن الثالث عشر (افجري) نعت نفسه بمجدد الملة. ثم أعلن أنه (المهدي) وزاد فادعى أن الله أوحى إليه. [الأعلام ٢٥٦/١]

(٢) رشاد خليفة: مصري، حاز على شهادة الدكتوراه في الكيمياء الصناعية، وعمل خبيراً لدى اليونسكو. سكن مدينة توسان، التي تقع في ولاية أريزونا، في الولايات المتحدة الأمريكية. قدّم نفسه على أنه إمام لمسجد توسان، وأخذ يتحدث عن إعجاز العدد (١٩)، وذلك في النصف الثاني من السبعينيات (من القرن الماضي).

حين بدأت أمارات الانحراف تظهر في فكر وسلوك رشاد خليفة جاء ذلك متزامناً مع بروز خلافات ومشكلات له مع المصلين في مسجد توسان، وتفاقت هذه المشكلات إلى أن تمّ طرده، فقام بتأسيس مركز خاص به وبدعوته، التي استهالها بإنكار السنة وختمها بادعاء الرسالة. وكانت خاتمته أن وُجد مقتولاً طعنًا بسكين، وذلك في المركز الذي أنشأه. [ممن تعريف برشاد خليفة، بقلم بستام جزار، على الموقع: www.islamnoon.com/Motafkrat/rashad]. وانظر نص الحوار الذي أجرته معه صحيفة البشير -

التي تصدر في شيكاغو - وفيه تصريحه بأنه رسول الله. في (إعجاز الرقم ١٩، بسام جزار، ص ١٦٩ - ١٧٢)

(٣) سلمان رشدي (١٩٤٧ - ..): بريطاني من أصل هندي. أثار روايته (آيات شيطانية) معارضة واسعة في العالم الإسلامي. بسبب إساءته إلى الإسلام في معتقدهات ووثابته، وصدرت بعض الفتاوى برّدته وإباحة دمه. [انظر ترجمته في الموسوعة العربية العالمية، ج ١٣ ص ٦٤، ط ٢، مؤسسة سلطان بن عبد العزيز الخيرية].

أصحابها؟. ومثل هذه الألفاظ والتصرفات تكثر في الاستفتاءات التي ترد على دوائر الفتوى، وستأتي أمثلتها.

ويدخل في القضايا الفكرية أيضاً كل ما يدخل في الثقافة العامة للمسلمين، وإن لم يكن من صلب العقيدة، مثل حرمة ومكانة آل بيت الرسول ﷺ - وزوجاته وأصحابه المقربين، ولا سيما من شهدت لهم نصوص القرآن والسنة بالخيرية أو بشرتهم بالجنة، ونحو ذلك. ومثل كثير من الأصول العامة، كمشروعية الاجتهاد عند عدم النص القطعي الصريح، وأكثر مسائل أصول الفقه المتفق عليه عند جمهور العلماء، كحُجَّة الإجماع وخبر الواحد الصحيح، وغيرها.

ويدخل فيها الخطأ الفادح، أو الانحراف الواضح، في تفسير آية أو كلمة قرآنية أو حديث شريف، بخلاف ما أجمع عليه الصحابة أو التابعون، كإجماعهم على تقديم الدين على الوصية في التنفيذ، على خلاف ظواهر الآيات، واتفاقهم - مثلاً - على أن المقصود بقوله تعالى: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ﴾ [المائدة: ٥] هو ذبائحهم؛ ونحو هذا. كل ما سبق وأشباهه يدخل في مجال الفكر والعقيدة، فلا غرابة أن نجد لمؤسسات الاجتهاد الجماعي قرارات أو فتاوى فيه، وهذا ما ستأتي أمثلته في هذا المبحث والمباحث المماثل في الفصل الثاني.

المطلب الأول - من قرارات مجمع البحوث الإسلامية في الأزهر:

قرار بشأن القرآن الكريم والسنة النبوية:

مما يلفت النظر في قرارات وتوصيات مؤتمرات مجمع البحوث في الأزهر كثرة اهتمامها بالقرآن الكريم والسنة النبوية، والقرآن على وجه الخصوص، فلا يكاد يخلو مؤتمر من مؤتمراته الثمانية الأولى من قرار أو توصية بشأنه. وأخذ منها على سبيل المثال ما جاء في قرارات المؤتمر الرابع، في فترته الثانية^(١):

(١) قرارات وتوصيات المؤتمرات السابقة، من الأول إلى التاسع، ص ٦٣ - ٦٤، مطبعة الأزهر (١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥). وكان انعقاد المؤتمر الرابع في سنة (١٣٨٨ هـ / ١٩٦٨ م).

١ - يقرر المؤتمر تقريراً إجماعياً مؤكّداً وموثّقاً بأن ترتيب السور والآيات في القرآن الكريم هو ترتيب توقيفي تلقاه الرسول -ﷺ- بوحى إلهي، وأن هذا الترتيب هو الذي جاء في المصحف الإمام عن سيدنا عثمان بن عفان -رضي الله عنه- .

ويعلم المؤتمر أنه لا يجوز لأحد أن ينحرف عنه أو يخالفه بأي وجه من الوجوه.

٢ - ويقرّر المؤتمر وجوب المحافظة على رسم مصحف سيدنا عثمان -رضي الله عنه- في طبع القرآن الكريم في مصحف كامل، أو طبع أجزاء منه، ولا يجوز استعمال الرسم التعليمي إلا إذا كان ذلك لبعض الآيات ضمن كتب تعليمية، أو لغرض اقتباس بعض الآيات أو الاستشهاد بها.

٣ - يوصي المؤتمر بعدم الجمع بين قراءات القرآن الكريم عند تلاوته في المجلس الواحد، في المحافل أو الإذاعة، أو التلفزيون، أو في تسجيله على أي من وسائط التسجيل الصوتي^(١).

المطلب الثاني- من قرارات المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي:

- قرار في حكم البهائية والانتماء إليها^(٢):

وقد تبين للمجمع الفقهي بشهادة النصوص الثابتة عن عقيدة البهائيين التهديميّة للإسلام، ولاسيما قيامها على أساس الوثنية البشرية، في دعوى ألوهية البهاء (ميرزا حسين علي المازندراني)^(٣) وسلطته في تغيير شريعة الإسلام.

وانظر قراراً موافقاً ومؤيداً لما جاء هنا، القرار الثاني من الدورة السابعة للمجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي بعنوان (حكم تغيير رسم المصحف العثماني)، وهو نفسه تأكيد لما جاء في قرار هيئة كبار العلماء بالرياض رقم (٧١)، بتاريخ ٢١/١٠/١٣٩٩هـ.

(١) وهناك ثلاث توصيات بعد هذه، لم أر ضرورة لإيرادها هنا.

(٢) هو القرار الرابع من الدورة الأولى.

(٣) البهاء، حسين علي نوري بن عباس بن بزرگ، الميرزا. المعروف بالبهاء، أو بهاء الله (١٢٣٣-١٣٠٩هـ=١٨١٧-١٨٩٢م): رأس (البهائية) ومؤسسها. إيراني مستعرب. أصله من بلدة نور (بمازندران) وإليها نسبته. اعتنق (دعوة) كان عليّ بن محمد الشيرازي، الملقّب بالباب، قد قام بها، ظاهرها الإصلاح الديني والاجتماعي، وباطنها تلفيق عقيدة جديدة من أديان ومبادئ مختلفة. تنقل بين العراق وتركيا وفلسطين، ومات بعكا. من آثاره ما سماه (الكتاب الأقدس)

وعليه، فإنّ المجمع يقرّر بإجماع الآراء خروج البهائية والبايئة عن شريعة الإسلام، واعتبارها حرباً عليه، وكفر أتباعها كفراً بواحاً سافراً لا تأويل فيه.

وإنّ المجمع يحذّر المسلمين في جميع بقاع الأرض من هذه الفئة المجرمة الكافرة، ويهيب بهم أن يقاوموها ويأخذوا حذرهم منها، ولا سيما أنها قد ثبتت مساندة الدول الاستعمارية لها، لتمزيق الإسلام والمسلمين... والله الموفق^(١).

المطلب الثالث- من قرارات مجمع الفقه الإسلامي الدولي:

ليس لمجمع الفقه الإسلامي، المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي، قرارات كثيرة في مجال الفكر والعقيدة والأصول العامة.

وباستقراء الدورات الخمسة عشرة التي تمت حتى الآن، لم أجد سوى أربعة قرارات في هذا المجال، سأختار واحداً منها فحسب.

قرار بشأن القاديانية^(٢):

بعد أن نظر مجلس المجمع في الاستفتاء المعروض عليه من مجلس الفقه الإسلامي في (كيتاون) بجنوب أفريقيا بشأن الحكم في كل من القاديانية والفئة المتفرعة عنها، التي تدعى (اللاهورية)، من حيث اعتبارها في عداد المسلمين أو عدمه، وبشأن صلاحية غير المسلم للنظر في مثل هذه القضية.

وفي ضوء الأبحاث المقدمة لأعضاء المجمع في هذا الموضوع، وبعد التأمل فيما ذكر من معلومات عن هاتين النحلتين، وبعد التأكد من أنّ ميرزا غلام أحمد قد ادّعى النبوة، وثبت عنه في مؤلفاته...

=كتبه بالعربية، و(الإيقان) بالفارسية، وقد ترجم إلى العربية واللغات الأجنبية، و(الهيكل) أكثره بالعربية، و(الألواح) مجموعة رسائل بالعربية والفارسية. [الأعلام، للزركلي ٢/ ٢٤٨]

(١) انظر: قرارات مجلس المجمع الفقهي من الدورة الأولى حتى الثامنة، ص ٤١، إصدار الأمانة العامة للرابطة، ١٩٨٥م. وانظر ما يوافق مضمون هذا القرار، في القرار رقم (٣٤)، من قرارات مجمع الفقه الإسلامي الدولي، وهو القرار التاسع في الدورة الرابعة (بشأن البهائية).

(٢) هو القرار رقم (٤) عام، وهو القرار الرابع في الدورة الثانية المنعقدة في (جُدّة)، في سنة (١٤٠٦ هـ - ١٩٨٥ م). [انظره في قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي، للدورات (١ - ١٠)، ص ١٣-١٤، ط ٢ دار القلم - دمشق].

وبعد أن اطلع المجمع أيضاً على ما صدر عن المجمع الفقهي بمكة المكرمة في الموضوع نفسه^(١)؛ قرر ما يأتي :

أولاً- أن ما ادّعاه ميرزا غلام أحمد (القادياني)، من النبوة والرسالة ونزول الوحي عليه، إنكار صريح لما ثبت من الدين بالضرورة ثبوتاً قطعياً يقينياً، من ختم الرسالة والنبوة بسيدنا محمد ﷺ، وأنه لا ينزل وحي على أحد بعده. وهذه الدعوة من ميرزا غلام أحمد تجعله وسائر من يوافقونه عليها مرتدين خارجين عن الإسلام. وأما (اللاهوتية) فإنهم كالقاديانية في الحكم عليهم بالردة، بالرغم من وصفهم ميرزا غلام أحمد بأنه ظل وبروز لنبينا محمد، صلى الله عليه وسلم.

ثانياً- ليس لمحكمة غير إسلامية، أو قاضي غير مسلم، أن يصدر الحكم بالإسلام أو الردة، ولا سيما فيما يخالف ما أجمعت عليه الأمة الإسلامية من خلال مجامعها وعلماؤها. وذلك لأن الحكم بالإسلام أو الردة، لا يُقبل إلا إذا صدر عن مسلم عالم بكل ما يتحقق به الدخول في الإسلام، أو الخروج منه بالردة، ومدرك لحقيقة الإسلام أو الكفر، ومحيط بما ثبت في الكتاب والسنة والإجماع، فحكم مثل هذه المحكمة باطل. والله أعلم.

المطلب الرابع- من قرارات وفتاوى المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث:

- فتوى بشأن إقامة المسلم في بلاد غير إسلامية^(٢):

وهي الفتوى الأولى للمجلس في دورته الثانية^(٣):

السؤال: أرجو من العلماء الفضلاء أن يفتونا مأجورين فيما يتعلق بإقامة المسلم في بلاد الكفر، وأتمنى أن تكون الإجابة مدعّمة بالدليل الشرعي من الكتاب الكريم وسنة المصطفى صلى الله عليه وسلم وأقوال أهل العلم الفضلاء، ومفصلة بعض الشيء، وذلك لأنني أقيم في (بروكسل) حالياً، وأودّ أن أعرف حكم الشريعة الغراء في ذلك:

(١) انظر القرار الثالث من الدورة الأولى للمجمع الفقهي الإسلامي (حكم القاديانية والانتماء إليها)؛ ففيه بيان وتفصيل.

(٢) مجموعة الفتاوى الأولى، ص ٩-١٠، من إصدارات المجلس نفسه. وانظر موقعه على الشبكة: www.ecfr.org

(٣) المعقّدة في مدينة (دبلن) في سنة (١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م).

الجواب:

لقد كثر الحديث وطال عن موضوع إقامة المسلم خارج ديار الإسلام، وسمعنا مذاهب تتسم بالتشديد المطلق، بحيث توجب على كل من يعيش في هذه البلاد من المسلمين أن يرحل فوراً، اعتماداً على حديث يروى في ذلك يتضمن البراءة ممن يقيم بين أظهر المشركين سنأتي على بيان درجته ومعناه، وهذه المذاهب أوردت حرجاً على كثير من المسلمين.

والذي نراه في هذه المسألة التفصيل، فنقول لا شك أنه لا يحل للمسلم أن يعيش بين غير المسلمين بغير هويته الإسلامية، إلا لإنسان تقطعت به الحيل ولم يجد سبيلاً للخلاص، والسبب في ذلك يعود إلى التمكين أو عدم التمكين للمسلم من وقاية نفسه ودينه ومن هو مسؤول عنهم كأهل بيته وأولاده، فإذا كان في بيئة يخاف منها على دينه أو نفسه وعياله فالواجب عليه أن يهاجر منها إلى بيئة يجد فيها تمكيناً له من حفظ ذلك، ولم يحل له المكث في البيئة التي يخشى فيها على الدين الفساد أو على النفس الهلاك.

قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ۝ إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا ۝ فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا ۝ وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاعِمًا كَثِيرًا وَسَعَةً ۝﴾ [النساء: ٩٧ - ١٠٠].

فجعلت الآية من ظلم الإنسان لنفسه قبوله العيش في كنف الذل مع قدرته على الانتقال إلى أرض أخرى يجد فيها حريته وأمنه وأسباب عيشه، ولم تستثن من الوعيد الذي ينتظر هؤلاء إلا العاجزين الذين لا قدرة لهم ولا حيلة عندهم.

فالهجرة تكون مشروعة صحيحة إذا كانت إلى بيئة يقع له فيها تمكين أكثر للقيام بشعائر الدين، بل هذه الهجرة مطلوبة مرغوبة، كما تكون مشروعة من بيئة إلى أخرى لا تضر الإقامة فيها على الدين.

ومن ذلك الهجرة إلى الحبشة التي وقعت بإذن رسول الله - ﷺ - للمستضعفين من أصحابه بمكة، هاجروا من بيئة كفر وظلم إلى بيئة غير إسلامية لكنها كانت عادلة، أوتهم

وحتمهم وأقاموا فيها بين قوم نصارى لم يكونوا مسلمين، فأحسنوا البقاء بين أظهرهم، وحافظوا على دينهم وأنفسهم ومن كان معهم من أهليهم، ومكثوا بينهم إلى أن مكّن الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم وأظهره على الكفار، فحين رأوا استقرار أمر دولة الإسلام رجعوا باختيارهم، لا بأمر رسول الله ﷺ.

فالعبرة إذاً بالقيام بالدين والمحافظة عليه ووقاية النفس من الظلم والأذى، فإذا كانت تلك الإقامة في بلد ما مساعدة على ذلك فإنه لا يمتنع أن تكون في بلاد غير إسلامية أسوة بمهاجرة الحبشة، وإن كانت تضر بالدين وجبت الهجرة منها إلى بلاد يقدر الإنسان فيها على حفظ دينه ونفسه وأهله.

وأما الحديث الذي يتعلق به المُشَدِّدون، وهو حديث جرير بن عبد الله البجلي -رضي الله عنه- قال: بعث رسول الله -ﷺ- سَرِيَّةً إِلَى خَثْعَمَ، فاعتصم ناس منهم بالسجود، فأسرع فيهم القتل، قال: فبلغ ذلك النبي -ﷺ- فأمر لهم بنصف العَقْل (الدِّيَّة)، وقال: "أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين". قالوا: يا رسول الله، لم؟ قال: "لا تُراءى ناراهما". فهذا حديث لا يصح^(١)، ولو ثبت فإن سبب وروده مفسّر لمعناه، وهو أنّ أناساً أسلموا، ومكثوا مع قومهم الكفار، ولم يهاجروا إلى بلد الإسلام، حتى إذا وقعت مواجهة بين المسلمين وأولئك الكفار لم يتميز أمر أولئك المسلمين من بين سائر قومهم الكفار، فيقتلهم المسلمون في المعركة لعدم معرفتهم بهم حيث لم تميزهم علامة، فالبراءة منهم من جهة أنّ المسلمين لو قتلوهم فلا تَبِعَةَ عليهم بذلك، وهذا المعنى لا وجود له اليوم، فتزيل هذا الحديث على الواقع ممتنع، واقتطاع طائفة من الناس طرفاً من الحديث -دون سائره وسببه- من أكبر الآفات المفسدة للفهم الصحيح، نسأل الله أن يلهمنا وإخواننا الهدى والصواب.

(١) أخرجه أبو داود برقم (٢٦٤٥) والترمذي برقم (١٦٠٤) من رواية قيس بن أبي حازم عن جرير. وحكم البخاري فيما نقله عنه الترمذي ووافقه، بأن الأصح فيه أنه حديث مرسل. والمرسل من أنواع الحديث الضعيف، وكذلك أعلمه أبو حاتم الرازي (كما في كتاب "علل الحديث" رقم: ٩٤٢). [هذا ما جاء في حاشية القرار]. ولكن قال ابن حجر -في بلوغ المرام-: إسناده صحيح. وقال الشارح الصنعاني: والحديث دليل على وجوب الهجرة من ديار المشركين، من غير مكة. وهو مذهب الجمهور. وذهب الأقل إلى أنها لا تجب الهجرة، وأن الأحاديث منسوخة، للحديث الآتي، وهو قوله: "لا هجرة بعد الفتح، ولكن جهاد ونية" متفق عليه. [سبل السلام حديث رقم (١١٨٢) ورقم (١١٨٣)، ج ٤ ص ٥٩-٦٠، ط ١، دار الحديث - القاهرة].

المطلب الخامس - من بيانات مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا:

بيان المجمع حول قضية الحجاب في فرنسا بتاريخ: ١٧ / ٠١ / ٢٠٠٤ م^(١):

تابعَ مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا بقلق بالغ ما جرى على الساحة الفرنسية، من توجه لاستصدار تشريع يحظر الحجاب في المدارس العامة والدوائر الحكومية، وقد آسفهُ انحياز الرئيس الفرنسي إلى هذا التيار، ومطالبته البرلمان الفرنسي باستصدار هذا القانون! وإنَّ المجمع إذ يقرّر حقّ الدول في التعامل مع شؤونها الداخلية على وفق ما تقرّره أجهزتها السياسية والقانونية، إلا أنه يؤكد ما أكدته جميع المواثيق والأعراف الدولية؛ من أنّ هذا الحق مقيد باحترام حقوق الإنسان ومن بينها وأكدها حرّيته الشخصية وحرّيته الدينية، التي تعني حرية الاعتقاد وحرية ممارسة الشعائر الدينية.

ولقد كان لفرنسا الدور المتميز في رعاية هذه الحقوق وتأصيلها، وكان لثورتها التي أطلقت في العالم المعاصر شعار "الحرية والإخاء والمساواة" دورها المتميز كذلك في تأصيل هذه الحقوق، كما كان لها على الصعيد السياسي دورها المتميز في رعاية هذه الحقوق والذي تمثل في دعمها لكثير من القضايا العربية والإسلامية، وعدم الخضوع للابتزاز الذي تمارسه بعض القوى العالمية التي تنكرت لهذه القضايا وعصفت بهذه الحقوق، ولهذا فإن صدمة الضمير المسلم عنيفة وهو يرى فرنسا معقل الحريات تتنكر في هذه القضية لأبسط هذه الحريات وأكد هذه الحقوق.

وبهذا الصدد فإنَّ مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا يرفع إلى صُنَّاع القرار في الساحة

الفرنسية خاصة، وإلى كل مُناصري الحق والعدل في العالم أجمع هذه الحقائق:

- أنَّ الحجاب الإسلامي فريضة الله على المرأة المسلمة متى بلغت المحيض، وقد اتفقت على فرضيته جميع المذاهب الإسلامية بلا استثناء، وأنه جزء من عبادتها لربها، شأنه شأن الصلاة والصيام والزكاة وسائر شرائع الإسلام، وأنَّ الله تعبَّد

(١) انظر موقع المجمع على الشبكة العلمية للمعلومات: www.amjonline.org، وقد كان للمجلس الأوروبي بيان مماثل، في القضية نفسها. وكذلك أصدر مجمع البحوث الإسلامية في الأزهر بياناً فيها، لكنه كان دون المستوى المطلوب، الذي يليق بمكانة الأزهر.

به المرأة المسلمة حيثما كانت، سواء أكانت داخل البلاد الإسلامية أم كانت خارجها، وأنّ التخلي عنه من كبائر الإثم الذي يُعرّض المسلمة لغضب الله وسخطه، وقد دان بهذا المسلمون كافة على مدار العصور.

• أنّ هذا الحجاب يتمثل في ستر الجسد كله بما لا يَشْفُ ولا يَصِفُ؛ لا يُستثنى من ذلك عند بعض الفقهاء إلا الوجه والكفان.

• أنّ الحجاب هو الأصل في لباس المرأة المسلمة، ولم يزل كذلك على مدار العصور، مهما تغيرت أنماطه بتغير الثقافات أو البلدان، ولكن جوهره يبقى واحداً متمثلاً في ستر ما سوى الوجه والكفين؛ فهو جزء من تراثها القومي وخصوصيتها الحضارية والاجتماعية، بالإضافة إلى كونه فريضة دينية وواجباً شرعياً، فهل تعني العلمانية الليبرالية مصادرة الخصوصيات القومية والتعددية الثقافية والإقليمية كذلك؟

• أنّ حجاب المرأة المسلمة لا يتنافى مع العلمانية الليبرالية، التي تدين بها فرنسا وسائر دول الاتحاد الأوروبي، والتي تقف موقف الحياد من الدين، وقد أكدت الخارجية الفرنسية على ذلك في بيانها، بقولها عن العلمانية في فرنسا: "إنها تكفل لكل فرد إمكانية التعبير عن إيمانه وممارسته بطمأنينة وحرية، إنه مفهوم يسمح للأشخاص، رجالاً ونساء، قادمين من مختلف الآفاق والأقطار، على تنوع ثقافتهم، بأن يحظوا بالحماية من حيث معتقداتهم، وهي حماية توفرها لهم الجمهورية بكافة مؤسساتها"؛ وقولها: "وقد يكون من الخطأ تفسير العلمنة على الطريقة الفرنسية على أنها تصرف منافي للدين، أو إرادة لتحجيم الدين وحصره بما يحويه عمق الضمير البشري"، وهي بهذا تختلف عن العلمانية الإلحادية التي تحارب الدين وتصادره وتبشر بإنسان بلا روح وعالم بلا إله! والتي ولّت إلى غير رجعة، مع انهيار الشيوعية وتفكك كياناتها السياسية!

• أنّ حجاب المرأة المسلمة لا يتنافى مع التعايش والاندماج الإيجابي في إطار الوحدة الوطنية، التي تجمع بين مختلفي الديانات والأعراق من خلال مشروع وطني جامع، فهو تعبير عن التزام ديني وممارسة حرية شخصية تماماً كحرية

المسلم أو اليهودي في الامتناع عن أكل لحم الخنزير، أو حرية اليهودي في الامتناع عن العمل يوم السبت، من غير أن يتضمن ذلك استعداداً للآخرين أو استفزازاً للمشاعره، أو أن يكون مدعاة لإثارة نزاعات أو إنشاء أجواء لا تتوافق مع ما يتطلبه التعايش السلمي من طمأنينة وهدوء.

- أن حجاب المرأة المسلمة له رسالة مُثَمَّنَة ومعتبرة في جميع الشرائع السماوية، وهي الستر والحشمة، وهو بهذا يختلف عن الرموز الدينية التي لا وظيفة لها إلا الإعلان عن الهوية، مثل الصليب على صدر المسيحي أو المسيحية، أو القلنسوة الصغيرة على رأس اليهودي، فقياس الحجاب على هذه الرموز خطأ يبين وخطأ ظاهر؛ لأنه قياس واجبات حتمية يأتى تاركها على رموز لا تثريب على تركها، ولا حرج في التخلي عنها.

- أن إكراه المرأة المسلمة على نزع حجابها مصادرة لحقها في حرية التدين وحققها في حريتها الشخصية في اللبس، وهي حقوق أساسية اتفق على حرمتها العالم أجمع: المسلمون وغير المسلمين في ذلك سواء!

- أن إكراه المرأة المسلمة على نزع حجابها يمثل لوناً من ألوان الظلم الصارخ على كتلة من كتل المجتمع المدني بلغ تعدادها خمسة ملايين نسمة، ويفرق بينها وبين بقية أفرادها، ويحملها على العزلة والاغتراب، وهو الأمر الذي حرص على نفيه الرئيس الفرنسي شيراك، عندما قال: "فتقوقع المجموعات لا يمكن أن يشكل خياراً بالنسبة لفرنسا، بل على العكس، فهو يمثل نقيضاً لتاريخنا وتقاليدنا وثقافتنا"، كما أنه يحرمها من حقوق أساسية كالتعليم والتوظيف؛ وهو الأمر الذي يعد عدواناً على مبدأ المساواة وهو من الركائز الأساسية في الثورة الفرنسية، ومن الحقوق الأساسية في جميع المواثيق الدولية.

من أجل هذا كله فإنَّ المَجْمَع يُهيب بصناع القرار في السياسة الفرنسية مراجعة هذا الموقف، الذي يمثل ارتداداً عن ثوابت الثورة الفرنسية، وتكراراً لرسالتها التي عرفت بها في العالم أجمع، وإتاحة الفرصة للتعايش السلمي بين طوائف المجتمع الفرنسي في إطار الحرية

والإخاء والمساواة، وهي المبادئ التي أعلنتها الثورة الفرنسية وقام عليها الدستور الفرنسي، وبنى عليها ركائز مجتمعه.

كما يهيب بمسلمي فرنسا التعبير عن معارضتهم لهذا الحيف، من خلال الوسائل القانونية المتاحة في المجتمع الفرنسي، وأن لا يحملهم هذا الاستفزاز إلى ردود أفعال غير مسؤولة، لا تقرها شريعة ولا قانون، وتعطي الفرصة للشائنين والمتربصين لإشاعة الأراجيف والأباطيل حول الإسلام وحضارته ومنهاجه.

كما يهيب بهم أن يبادروا إلى بناء مؤسساتهم التعليمية التي تمثل إجراءً وقائياً يحتضن ناشئتهم ويحول بينهم وبين تعرض كرياتهم لهتك الأستار وكشف العورات، إذا ما أصم القائمون على الأمر في المجتمع الفرنسي آذانهم ومضوا في طريق المواجهة مع الحجاب إلى النهاية.

كما يهيب بكل مناصري الحق والعدل في العالم أجمع أن يدعموا مسلمي فرنسا في قضيتهم العادلة، وأن يرفعوا أصواتهم إلى الحكومة الفرنسية مطالبين لها بتدارك الموقف بتصرف حكيم ومسؤول، يعيد الأمور إلى نصابها، ويعيد إلى فرنسا مكانتها في المجتمعات الإسلامية! والله من وراء القصد وهو الهادي إلى سواء السبيل.

المبحث الثاني

أمثلة من قرارات وتوصيات المجامع الفقهية في مجال العبادات

المطلب الأول- من قرارات وتوصيات مجمع البحوث الإسلامية، في الأزهر:

قرار بشأن تحديد أوائل الشهور القمرية^(١):

في مؤتمره الثالث المنعقد في سنة (١٣٨٦هـ-١٩٦٦م)، قرر مجمع البحوث الإسلامية، في موضوع تحديد الشهور القمرية، ما يأتي:

(١) أ- أن الرؤية هي الأصل في معرفة دخول أي شهر قمري، كما يدل عليه الحديث الشريف^(٢). فالرؤية هي الأساس، لكن لا يعتمد عليها إذا تمكنت فيها التَّهَمُ تمكناً قوياً.
ب- يكون ثبوت رؤية الهلال بالتواتر والاستفاضة، كما يكون بخبر الواحد ذكراً كان أو أنثى، إذا لم تتمكن التَّهَمَةُ في أخباره لسبب من الأسباب، ومن هذه الأسباب مخالفة الحساب الفلكي الموثوق به، الصادر ممن يوثق به.

ج- خبر الواحد ملزم له ولمن يثق به، أما إلزام الكافة فلا يكون إلا بعد ثبوت الرؤية عند من خصصته الدولة الإسلامية للنظر في ذلك.

د- يعتمد على الحساب في إثبات دخول الشهر إذا لم تتحقق الرؤية، ولم يتيسر الوصول إلى إتمام الشهر السابق ثلاثين يوماً.

(٢) يرى المؤتمر أنه لا عبرة باختلاف المطالع، وإن تباعدت الأقاليم، متى كانت مشتركة في جزء من ليلة الرؤية، وإن قل. ويكون اختلاف المطالع معتبراً بين الأقاليم التي لا تشترك في جزء من هذه الليلة.

(١) قرارات وتوصيات المؤتمرات من الأول إلى التاسع، ص ٤٧-٤٨. من إصدارات المجمع نفسه (١٤٠٥هـ-١٩٨٥م)، مطبعة الأزهر.

(٢) إشارة إلى أحاديث الرؤية، ومنها الحديث الذي يرويه أبو هريرة - رضي الله عنه - أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: « صُومُوا لِرُؤْيَيْهِ وَأَنْظِرُوا لِرُؤْيَيْهِ فَإِنْ عُمِيَ عَلَيْكُمْ فَانْكُمُوا الْعَدَّةَ ». أخرجه البخاري برقم (١٨١٠) ومسلم برقم (١٠٨١).

(٣) يُهيب المؤتمر بالشعوب والحكومات الإسلامية أن يكون في كل إقليم إسلامي هيئة إسلامية يُنَاط بها إثبات الشهور القمرية، مع مراعاة اتصال بعضها ببعض، والاتصال بالمراسد والفلكيين الموثوق بهم^(١).

المطلب الثاني- من قرارات وتوصيات مجمع رابطة العالم الإسلامي:

قرار بشأن ذبح الحيوان المأكول بواسطة الصعق الكهربائي^(٢):

أصدر المجمع الفقهي الإسلامي قراره الرابع في دورته العاشرة^(٣)، بشأن هذا الموضوع متضمناً الفقرات الآتية:

أولاً- إذا صُعق الحيوان المأكول بالتيار الكهربائي، ... ثم بعد ذلك تمّ ذبحه أو نحره، وفيه حياة، فقد ذُكِّي ذكاة شرعية وحلّ أكله لعموم قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلِلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ [المائدة: ٣].

ثانياً- إذا زهقت روح الحيوان المصاب بالصعق الكهربائي قبل ذبحه أو نحره؛ فإنه يحرم أكله لعموم قوله تعالى (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ).

ثالثاً- صعق الحيوان بالتيار الكهربائي - عالي الضغط - هو تعذيب للحيوان قبل ذبحه أو نحره. والإسلام ينهى عن هذا ويأمر بالرحمة والرفقة به، فقد صحّ عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ الْإِحْسَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ، فإذا قَتَلْتُمْ فَأَحْسِنُوا الْقِتْلَةَ، وإذا ذَبَحْتُمْ فَأَحْسِنُوا الذَّبْحَ، وَلْيُحَدِّدْ أَحَدُكُمْ شَفْرَتَهُ وَلْيُرْخِ ذَبِيحَتَهُ﴾^(٤).

(١) وقد جاء القرار الأول للمجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي، في دورته الرابعة (١٣٩٩هـ-١٩٧٩) موافقاً في الجملة لما جاء هنا. لكنه شدد في اعتماد الرؤية البصرية، دون الحساب الفلكي. وفي القرار السابع من الدورة نفسها (في بيان توحيد الأهلّة من عدمه؛ رجح اعتبار اختلاف المطالع، وأن لكل بلد رؤيته وصومه، وقرّر أن لا حاجة إلى توحيد الأهلّة في العالم الإسلامي... الخ. وكذلك قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي، في دورته الثالثة (١٤٠٧هـ-١٩٨٦م) بشأن توحيد بدايات الشهور القمرية، جاء موافقاً تماماً لقرار مجمع البحوث في عدم اعتبار اختلاف المطالع، وابتعاد الرؤية مع الاستعانة بالحساب الفلكي والمراسد.

(٢) قرارات الدورات (العاشرة، الحادية عشرة، الثانية عشرة)، ص ٣١. من إصدارات المجمع نفسه.

(٣) المتعقّدة بمكة المكرمة، في مقر المجمع، في (صفر / ١٤٠٨هـ أكتوبر / ١٩٨٧م).

(٤) آخره مسلم برقم (١٩٥٥). وأخرجه أيضاً أصحاب السنن وأحمد والدارمي.

رابعاً- إذا كان التيار الكهربائي - منخفض الضغط وخفيف المسّ - بحيث لا يعذب الحيوان، وكان في ذلك مصلحة كتخفيف ألم الذبح عنه وتهدئة عنفه ومقاومته، فلا بأس بذلك شرعاً مراعاة للمصلحة، والله أعلم^(١).

المطلب الثالث- من قرارات مجمع منظمة المؤتمر الإسلامي:

قرار بشأن الإحرام للقادم للحج والعمرة بالطائرة والباخرة^(٢):

إنّ مجلس مجمع الفقه الإسلامي، في دورة مؤتمره الثالث^(٣)، بعد اطلاعه على البحوث المقدّمة بخصوص موضوع الإحرام للقادم للحج والعمرة بالطائرة والباخرة، قرّر ما يأتي:

إنّ المواقيت المكانية التي حددتها السنة النبوية يجب الإحرام منها لمُريد الحج أو العمرة، للمارّ عليها أو للمحاذي لها أرضاً أو جواً أو بحراً، لعموم الأمر بالإحرام منها في الأحاديث النبوية الشريفة^(٤).



(١) وبعد عشر سنوات من هذا القرار جاء قرار مجمع منظمة المؤتمر الإسلامي، في دورته العاشرة (في عام ١٩٩٧م) بشأن الذبائح، مفصلاً ومبيناً بياناً شافياً، وفي الفقرة الخامسة منه موافقة لما جاء في القرار هنا، مع مزيد من التفصيل، لم أشأ إيرادها؛ لأن المطلوب هو التمثيل دون التطويل.

ومجمع الفقه الإسلامي في الهند، في ندوته الفقهية السابعة (المنعقدة في أواخر عام ١٩٩٤م) بحث موضوع الذبح بنحو عام، وأصدر فيه أربعة قرارات، في الرابع منها لم يستحسن التخدير بالكهرباء قبل الذبح. ولكنه يرى أنه إذا شاع في بلد وكانت الصدمة الكهربائية أو غيرها من وسائل التخدير تغمي الحيوان ولا تميته، ثم ذبح ذبحاً شرعياً؛ فإن الذبيحة حلال للأكل. [انظر كتاب قضايا معاصرة في الندوات الفقهية، قرارات وتوجيهات] ص ٨٤، من إصدارات المجمع].

وانظر قرار المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، في دورته الثالثة (١٩٩٩م) في بيان حكم أكل لحوم الأنعام والدواجن المعروضة في الأسواق والمطاعم الأوروبية؛ فقد قرر المجلس - بعد استعراض طرائق الذبح المتبعة - عدم جواز تناول لحوم الدواجن والأبقار، بخلاف الأغنام والعجول الصغيرة - وأوصى بعد ذلك بعدد من الأمور المهمة.

(٢) هو القرار رقم (١٩) عام، وهو السابع من الدورة الثالثة انظر. [قرارات وتوصيات الدورات (١-١٠)، ص ٣٨، إصدار المجمع وطبع دار القلم - دمشق، ط ٢].

(٣) المنعقدة في (عمّان) في (صفر/ ١٤٠٧هـ) - أكتوبر- تشرين ١/ ١٩٨٦م).

(٤) وقد سبقه قرار مجمع الرابطة، في الموضوع ذاته، في دورته الخامسة (١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م) في (حكم الإحرام من جدة للواردين إليها من غير أهلها، وهو موافق له - مع مزيد من التفصيل - برأي الأغلبية من أعضائه، ومخالفة الشيخ العلامة مصطفى الزرقاء، الذي يرى جواز الإحرام من (جدة).

المطلب الرابع - من قرارات مجمع الفقه الإسلامي / الهند:

قرار في موضوع (انقلاب الماهية وأثره في حلّ وحُرمة الشيء المنقلبة ماهيته)^(١):

قرّر المشاركون في الندوة الثالثة عشرة^(٢) ما يأتي:

١- أن الأشياء التي حرّمها الشريعة الإسلامية تتعلق حرمتها ونجاستها بذاتها، فإذا تبدلت حقيقة الشيء وماهيته بسبب عمل إنساني، أو بطريقة كيميائية أو غير كيميائية، أو بحكم العوامل الطبيعية والبيئية فلا يبقى حكمه السابق، ولا فرق فيه بين نجس العين وغيره.

٢- المراد من تبدل الماهية أن تبدل أوصاف الشيء الخاصة التي بها هويته، ولا مانع في تبدل الماهية من بقاء أوصافه غير المؤثرة التي لا تدخل في حقيقته.

٣- إذا اختلط الشيء النجس بالأشياء الطاهرة، ولم تبدل ماهيته فهو يبقى نجساً وحراماً^(٣).

٤- ترى هذه الندوة الفقهية للمجمع أن هناك حاجة زائدة إلى الحصول على المعلومات اللازمة عن (الجيلتين) من أخصائيي الكيمياء قبل البتّ في حرمة أو جليّة الجيلتين.

لذلك تطلب الندوة من مجمع الفقه الإسلامي تأجيل القرار بهذا الشأن إلى ندوة قادمة قريبة^(٤).

٥- إنّ هذه الندوة توصي أخصائيي العلوم الجديدة المسلمين وأهل الحل والعقد في العالم الإسلامي بخاصة أن يبحثوا عن البديل للأجزاء النجسة المستخدمة في الأدوية، في

(١) قضايا معاصرة، قرارات وتوجيهات، ص ١٥٠، من إصدارات المجمع ١٤٢٠هـ

(٢) المنعقدة في (مليح آباد) في إبريل (نيسان) / ٢٠٠١ م.

(٣) انظر ما يوافق هذا القرار، في انقلاب ماهية الماء النجس بعد تنقيته، في القرار الخامس من الدورة الحادية عشرة لمجمع الرابطة، بشأن حكم التطهر بمياه المجاري بعد تنقيتها. فقد قرر المجمع: أنّ الماء يعود طهوراً بعد تنقيته، ويجوز رفع الحدث وإزالة النجاسة به.

(٤) وفي الندوة الفقهية الرابعة عشرة التي عقدت مؤخراً (حزيران / ٢٠٠٤ م) نوقش موضوع الجيلتين، وقرّر المجمع بالأغلبية جواز استعماله شرعاً، بسبب انقلاب ماهيته، ولكنه نصّح بأن يستخرج من حيوان مأكول اللحم ومُذَكَّى شرعاً.

النبات وأجزاء الحيوان المذكى شرعاً، ليمكن المسلمون من اجتناب الأدوية ذات الشبهة أو الحرمة، فهذه فريضة دينية للمسلمين اليوم^(١).

المطلب الخامس- من قرارات المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث:

قرار بشأن (دفن المسلم في مقابر غير المسلمين)^(٢):

هناك أحكام شرعية مقررة تتعلق بشأن المسلم إذا مات، مثل تغسيله وتكفينه والصلاة عليه، ومن ذلك دفنه في مقابر المسلمين. ذلك: أن للمسلمين طريقة في الدفن واتخاذ المقابر، من حيث البساطة والتوجيه إلى القبلة، والبعد عن مشابهة المشركين والمترفين وأمثالهم.

ومن المعروف: أن أهل كل دين، لهم مقابرهم الخاصة بهم، فاليهود لهم مقابرهم، والنصارى لهم مقابرهم، والوثنيون لهم مقابرهم، فلا عجب أن يكون للمسلمين مقابرهم أيضاً، وعلى المسلمين في البلاد غير الإسلامية أن يسعوا -بالتضامن فيما بينهم- إلى اتخاذ مقابر خاصة بهم، ما وجدوا إلى ذلك سبيلاً، لما في ذلك من تعزيز لوجودهم وحفظ لشخصيتهم.

فإذا لم يستطيعوا الحصول على مقبرة خاصة مستقلة، فلا أقل من أن يكون لهم رقعة خاصة في طرف من أطراف مقبرة غير مسلمة، ويدفنون فيها موتاهم.

فإذا لم يتيسر هذا ولا ذاك ومات لهم ميت، فيدفن حيث أمكن ولو في غير مقابر المسلمين، إذ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها، ولن يضر المسلم إذا مات في هذه الحالة أن يدفن في مقابر غير المسلمين، فإن الذي ينفع المسلم في آخرته هو سعيه وعمله الصالح، وليس موضع دفنه ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ [النجم: ٣٩].

وكما قال سلمان الفارسي -عليه السلام-: «إِنَّ الْأَرْضَ لَا تَقْدُسُ أَحَدًا، وَإِنَّمَا يُقْدَسُ الْمَرْءُ عَمَلُهُ»^(٣).

(١) لعلهم يقصدون الكحول اللازم لانهلال بعض المواد، أو المراهم التي قد يدخل فيها دهن الخنزير.

(٢) هو القرار الخامس من الدورة السادسة.

(٣) أخرجه مالك في الموطأ برقم (١٥٠٠)، وفي سننه انقطاع.

هذا، وإن القيام بدفن الميت حيث يموت هو الأصل شرعاً، وهو أيسر من تكلف بعض المسلمين نقل موتاهم إلى بلاد إسلامية، لما في ذلك من المشقة وتبديد الأموال.

وليس بعد المقبرة الإسلامية عن أهل الميت مسوغاً لدفنه في مقبرة غير المسلمين؛ لأن الأصل في زيارة المقابر إنما شرعت أساساً لمصلحة الزائر، للعبرة والاعتاظ، كما ثبت في الحديث: ﴿كنتُ نهيتكم عن زيارة القبور، ألا فزوروها، فإنها تُرقي القلب، وتُدَمِّع العين، وتُذكِّر الآخرة﴾. رواه أحمد والحاكم عن أنس^(١).

أما الميت فيستطيع المسلم أن يدعو له ويستغفر له، ويصله الثواب بفضل الله تعالى في أي مكان كان الداعي والمستغفر له.



(١) رواه أحمد في مسنده برقم (١٣٠٧٥)، [٢٣٧/٣]، والحاكم في مستدركه [٣٧٦/١]، برقم (١٣٩٣) ورقم (١٣٩٤).

المبحث الثالث

أمثلة من قرارات المجامع الفقهية في مجال الأحوال الشخصية

- المقصود بالأحوال الشخصية ومجالها:

إن عبارة (الأحوال الشخصية) مصطلح معاصر، لم تعرفه كتب الفقه القديمة.

وكان من أوائل من استعمله هو الفقيه المصري العلامة محمد قدري باشا^(١)، في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، وألف كتابه (الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية). وهو مجموعة فقهية تضمنت أحكام الزواج والطلاق والوصية والأهلية والميراث والهبة، وطُبقت في المحاكم الشرعية في مصر، على أنها تمثل الراجح من المذهب الحنفي، في هذه الأبواب^(٢).

ثم استحسن العلماء هذا المصطلح وشاع استخدامه بينهم، وأُلفت فيه كتب كثيرة، وسُنّت فيه القوانين تحت هذا المسمى في أكثر البلاد العربية، مع اختلاف يسير في دخول بعض الأبواب فيه، كالهبة والوقف.

وفي سورية صدر قانون الأحوال الشخصية في عام (١٩٥٣م)، ليحل محل قانون (حقوق العائلة) العثماني، الصادر في عام (١٩١٧م)، دون أن يأتي المشرع بتعريف شامل لهذا الاصطلاح^(٣).

(١) محمد قدري باشا (١٨٢١ - ١٨٨٨م): من رجال القضاء في مصر. ونبغ في معرفة اللغات. وتقلب في المناصب، فكان مستشاراً في المحاكم المختلطة، وناظراً للحقانية، ثم وزيراً للمعارف، فوزيراً للحقانية. وتوفي بالقاهرة. من كتبه: (الدر المنتخب من لغات الفرنسيين والعثمانيين والعرب) و(مرشد الحيران) في المعاملات الشرعية، و(الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية) و(قانون الجنائيات والحدود) ترجمه عن الفرنسية. وغير ذلك. [انظر: الأعلام، للزركلي، ١٠/٧].

(٢) انظر: شرح قانون الأحوال الشخصية السوري، الزواج والطلاق، للدكتور عبد الرحمن الصابوني، ج ١ ص ١١، ط ٥، جامعة دمشق. ولعل قدري باشا استوحى المصطلح من تقسيم القانون المدني الغربي للحقوق، حيث تقسم إلى أحوال عينية وأحوال شخصية. (من ملاحظة للأستاذ الدكتور المشرف).

(٣) المصدر السابق، ص ١٢. وعرفت الموسوعة العربية الميسرة الأحوال الشخصية، بأنها: مجموعة ما يميز به الإنسان عن غيره من الصفات الطبيعية أو العائلية، التي رتب القانون عليها أثراً قانونياً في حياته الاجتماعية، مثل كونه ذكراً أو أنثى، وكونه زوجاً أو أرمل أو مطلقاً، أو أباً، أو ابناً شرعياً، أو كونه تاماً الأهلية أو ناقصها، لصغر سن، أو عتو، أو جنون، أو كونه مُطلقاً الأهلية، أو مقيداً، بسبب من أسبابها القانونية. [الموسوعة العربية الميسرة، ج ١ ص ٦٣، ط دار إحياء التراث العربي - بيروت]

- حجم الاجتهادات الجماعية المعاصرة في هذا المجال:

إذا نظرت إلى اهتمامات المجامع الفقهية بموضوعات ومسائل هذا المجال، في اجتهاداتها الجماعية، وجدتها متفاوتة.

فتجد عناية مجمع البحوث في الأزهر فيها قليلة جداً. ففي مؤتمرات التسعة الأولى لا تجد إلاً قراراً واحداً، في المؤتمر الثاني، بشأن تعدد الزوجات والطلاق.

بينما نجد مجمع رابطة العالم الإسلامي أكثر المجامع بحثاً لمسائل الأحوال الشخصية وما يتصل بها، فقد بحث أحد عشر موضوعاً فيها، وسأختار منها نموذجين هنا. ويأتي بعده، من حيث كثرة الموضوعات، مجمع الفقه الإسلامي في الهند، فقد عرض وناقش تسعة موضوعات، وسأختار منها واحداً.

ثم يأتي مجمع المنظمة، فقد بحث أربعة موضوعات فحسب، وسأختار واحداً منها. وللمجلس الأوروبي عناية جيدة بقضايا الأحوال الشخصية، لكثرة ما يرد إليه من استفتاءات من المسلمين في أوروبا في هذا الجانب، بسبب الظروف الخاصة التي يعيشونها. أما إذا نظرنا في الفتاوى الجماعية، الصادرة عن دوائر الأوقاف، فهي كثيرة جداً في هذا المجال، وتأخذ حيزاً كبيراً في كتب الفتاوى الصادرة عنها. وذلك بسبب كثرة مشكلات الناس ومسائلهم في هذا الزمان، ومن ثمَّ استفتاءاتهم حولها، وهي مسائل ومشكلات لا تنتهي؛ في أمور الخطبة وتوابعها، وعقود الزواج، ما هو صحيح وما هو فاسد منها، وألفاظ الطلاق، ما يقع بها وما لا يقع، ومسائل الولاية والأهلية والنسب والميراث، وغيرها. وستأتي نماذج متعددة منها، في الفصل الثاني.

المطلب الأول- من قرارات مجمع البحوث الإسلامية في الأزهر:

قرارات (في شؤون الأسرة والشباب)^(١):

أولاً- بشأن تعدد الزوجات:

يقرر المؤتمر أنّ تعدد الزوجات مباح بصريح نصوص القرآن الكريم بالقيود الواردة فيه، وأنّ ممارسة هذا الحق متروكة إلى تقرير الزوج، ولا يحتاج في ذلك إلى إذن القاضي. ثانياً- بشأن الطلاق:

يقرر المؤتمر أنّ الطلاق مباح في حدود ما جاءت به الشريعة الإسلامية، وأنّ طلاق الزوج يقع دون حاجة إلى إذن القاضي. اهـ. وفي الحقيقة ليس في هذين القرارين اجتهاد جماعي إلا في الصياغة؛ لأنّ ما جاء فيهما هو من الأحكام المجمع عليها، أو المتفق عليها في جميع المذاهب. ولكن يبقى لهذين القرارين أثرهما في المجتمع المصري على وجه الخصوص، للردّ على محاولات التعديل أو التقييد في مثل هذه الأحكام.

المطلب الثاني- من قرارات المجمع الفقهي الإسلامي، رابطة العالم الإسلامي:

- قرار بشأن حكم نقل الدم من امرأة إلى طفل دون سنّ الحولين، هل يأخذ حكم الرّضاع المحرّم أو لا؟ وهل يجوز أخذ العوّض عن هذا الدم أو لا؟^(٢).

بعد مناقشات من أعضاء المجلس انتهى بإجماع الآراء إلى أنّ نقل الدم لا يحصل به التحريم، وأنّ التحريم خاص بالرضاع.

أما حكم أخذ العوّض عن الدم، وبعبارة أخرى (بيع الدم)، فقد رأى المجلس أنه لا يجوز؛ لأنه من المحرمات المنصوص عليها في القرآن الكريم مع الميتة ولحم الخنزير، فلا

(١) من قرارات المؤتمر الثاني، المنعقد في (المحرم من سنة ١٣٨٥ هـ، مايو ١٩٦٥ م). وفي هذا الموضوع الرئيس كانت له أربعة قرارات، اكتفيت باثنين لصلتهما المباشرة بالأحوال الشخصية. أما القراران الآخران في (تحديد النسل) وفي (تربية الشباب) فهما أنسب للمبحث السابع (في الشؤون الاجتماعية العامة).

(٢) قرارات المجمع الفقهي، لدوراته من العاشرة حتى الثانية عشرة، ص ٨٣. وهو القرار الثالث من الدورة الحادية عشرة، المنعقدة في (رجب ١٤٠٩ هـ، فبراير ١٩٨٩ م).

يجوز بيعه وأخذ عوض عنه، وقد صحّ في الحديث: ﴿إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى إِذَا حَرَّمَ شَيْئاً حَرَّمَ ثَمَنَهُ﴾^(١)، كما صحّ أنه - ﷺ - نهى عن بيع الدم^(٢).

ويستثنى من ذلك حالات الضرورة إليه للأغراض الطبية، ولا يوجد من يتبرع به إلا بعوض، فإنّ الضرورات تبيح المحظورات بقدر ما ترفع الضرورة، وعندئذٍ يحل للمشتري دفع العوض ويكون الإثم على الآخذ. ولا مانع من إعطاء المال على سبيل الهبة أو المكافأة تشجيعاً على القيام بهذا العمل الإنساني الخيري؛ لأنه يكون من باب التبرعات، لا من باب المعاوضات.

المطلب الثالث - من قرارات مجمع الفقه الإسلامي الدولي:

قرار بشأن استثمار الوقف:

جاء القرار رقم (١٤٠)، وهو السادس من الدورة الخامسة عشرة، مفصلاً تفصيلاً وافياً في موضوع استثمار الوقف:

والحديث عن الوقف والأوقاف وأهميتها قد عاد إلى دائرة الضوء في السنوات الأخيرة، عند العلماء والجمعيات الخيرية والأغنياء المسلمين الصالحين، وانتقل التركيز إلى كيفية استثماره والمحافظة عليه، حتى يزداد النفع به، ويتمكن من البقاء والاستمرار، وكتبت في ذلك بحوث عدة، وعقد له عدد من الندوات.

ومن أجل هذا اخترت القرار الجماعي لمجمع الفقه الإسلامي، على طوله:

قرار بشأن استثمار الوقف وغلّاته وريعه^(٣):

(١) الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، لعلاء الدين علي بن بلبان، برقم (٤٩٣٨).

(٢) جاء في صحيح البخاري برقم (٢١٢٣): أنه - عليه الصلاة والسلام - نهى عن ثمن الدم. وذكر الشارح ابن حجر أنّ تحريم بيع الدم ثابت بإجماع العلماء. [فتح الباري ٤/ ٤٢٦ - ٤٢٧]. وهو يتفق مع ما ذكره ابن عبد البر أيضاً. [انظر التمهيد ٤/ ١٤٢ - ١٤٤]

(٣) وانظر قراراً مفصلاً مشابهاً في أحكام الوقف، لمجمع الفقه الإسلامي - الهند، في ندوته العاشرة (أكتوبر - تشرين ١/ ١٩٩٧م). ولكن فيه تفصيلات أخرى تخص أوقاف المسلمين في بلاد الهند. وهو قيم ومهم أيضاً، وقد جاء في سبع عشرة فقرة رئيسة. انظره في كتاب (قضايا معاصرة في الندوات الفقهية، ص ١١٢ - ١١٦) من إصدارات المجمع، ١٤٢٠هـ.

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي، المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي، في دورته الخامسة عشرة، بعد اطلاعه على البحوث الواردة إليه. بخصوص موضوع الاستثمار في الوقف وفي غلاته وريعه، وبعد استماعه إلى مناقشات الأعضاء حوله؛ قرّر ما يأتي:

أولاً- استثمار أموال الوقف:

١- يُقصد باستثمار أموال الوقف تنمية الأموال الوقفية سواء أكانت أصولاً أم ريعاً، بوسائل استثمارية مباحة شرعاً.

٢- يتعين المحافظة على الموقوف بما يحقق بقاء عينه ودوام نفعه.

٣- يجب استثمار الأصول الوقفية سواء أكانت عقارات أم منقولات ما لم تكن موقوفة للانتفاع المباشر بأعيانها.

٤- يعمل بشرط الواقف إذا اشترط تنمية أصل الوقف بجزء من ريعه، ولا يعد ذلك منافياً لمقتضى الوقف، ويعمل بشرطه إذا اشترط صرف جميع الربح في مصارفه، فلا يؤخذ منه شيء لتنمية الأصل.

٥- الأصل عدم جواز استثمار جزء من الربح إذا أطلق الواقف ولم يشترط إلا بموافقة المستحقين في الوقف الدُّرِّي. أما في الوقف الخيري فيجوز استثمار جزء من ريعه في تنمية الأصل للمصلحة الراجحة بالضوابط المنصوص عليها لاحقاً.

٦- يجوز استثمار الفائض من الربح في تنمية الأصل أو في تنمية الربح، وذلك بعد توزيع الربح على المستحقين وحسم النفقات والمخصصات، كما يجوز استثمار الأموال المتجمعة من الربح التي تأخر صرفها.

٧- يجوز استثمار المُخصَّصات المتجمّعة من الربح للصيانة وإعادة الإعمار ولغيرها من الأغراض المشروعة الأخرى.

٨- لا مانع شرعاً من استثمار أموال الأوقاف المختلفة في وعاء استثماري واحد، بما لا يخالف شرط الواقف، على أن يحافظ على الدَّمَم المستحقة للأوقاف عليها.

٩- يجب استثمار أموال الوقف مع مراعاة الضوابط الآتية:

أ- أن تكون صيغ الاستثمار مشروعة وفي مجال مشروع.

ب- مراعاة تنوع مجالات الاستثمار لتقليل المخاطر، وأخذ الضمانات والكفالات وتوثيق العقود. والقيام بدراسات الجدوى الاقتصادية اللازمة للمشروعات الاستثمارية.

ج- اختيار وسائل الاستثمار الأكثر أماناً، وتجنب الاستثمارات ذات المخاطر العالية، بما يقتضيه العرف التجاري والاستثماري.

د- ينبغي استثمار أموال الوقف بالصيغ المشروعة الملائمة لنوع المال الموقوف، بما يحقق مصلحة الوقف، وبما يحافظ على الأصل الموقوف ومصالح الموقوف عليهم. وعلى هذا، فإذا كانت الأصول الموقوفة أعياناً فإن استثمارها يكون بما لا يؤدي إلى زوال ملكيتها، وإن كانت نقوداً فيمكن أن تستثمر بجميع وسائل الاستثمار المشروعة كالمضاربة والمرابحة والاستصناع... الخ.

هـ- الإفصاح دورياً عن عمليات الاستثمار ونشر المعلومات والإعلان عنها، حسب الأعراف الجارية في هذا الشأن.

ثانياً- وقف النقود:

وقف النقود جائز شرعاً؛ لأن المقصد الشرعي من الوقف - وهو حبس الأصل وتسهيل المنفعة - متحقق فيها؛ ولأن النقود لا تتعين بالتعيين وإنما تقوم بأدائها مقامها.

يجوز وقف النقود للقرض الحسن، وللاستثمار إما بطريق مباشر، أو بمشاركة عدد من الواقفين في صندوق واحد، أو عن طريق إصدار أسهم نقدية وقفية تشجيعاً على الوقف، وتحقيقاً للمشاركة الجماعية فيه.

إذا استثمر المال النقدي الموقوف في أعيان، كأن يشتري الناظر به عقاراً أو يستصنع به مصنوعاً، فإن تلك الأصول والأعيان لا تكون وقفاً بعينها مكان النقد، بل يجوز بيعها لاستمرار الاستثمار، ويكون الوقف هو أصل المبلغ النقدي.

ويوصي بما يأتي:

١- دعوة الدول الأعضاء بمنظمة المؤتمر الإسلامي، والمجتمعات الإسلامية في الدول غير الإسلامية إلى المحافظة على الوقف ورعايته والعناية به، وعدم الاعتداء عليه، وإحياء بعض أنواع الوقف، مثل الوقف الذري الذي قامت بإلغائه بعض التشريعات في الدول العربية والإسلامية.

- ٢- دعوة الدول العربية والإسلامية والهيئات والمؤسسات المعنية بشؤون الأوقاف، وكذلك المنظمات العالمية المتخصصة إلى تحمل مسؤوليتها نحو الأوقاف في فلسطين بصورة عامة، وفي القدس الشريف بصورة خاصة، وحمايتها وبذل الجهود للحفاظ على معالمها، والدعوة إلى تنميتها لتمكين من تحقيق أهدافها وأداء رسالتها.
- ٣- دعوة الحكومات الإسلامية لتحمل بعض مصروفات إدارة الوقف ما أمكن ذلك، من باب المصلحة العامة، ولأنها المسؤولة عن رعاية مصالح العباد والبلاد.
- ٤- دعوة الهيئات المتخصصة لوضع معايير شرعية ومحاسبية للتدقيق الشرعي والمالي والإداري في أعمال الناظر، سواء أكان فرداً أم مؤسسة أم وزارة. وينبغي أن تخضع إدارة الوقف للقواعد الشرعية والإدارية والمالية والمحاسبية.
- ٥- ضرورة وضع ضوابط معيارية لنفقات الوقف سواء أكانت تسويقية أم إعلانية أم إدارية أم أجوراً أم مكافآت لتكون مرجعاً لمهند الرقابة والتفتيش وتقويم الأداء.
- ٦- الدعوة لإحياء نظام الوقف بجميع أنواعه التي كان لها دور عظيم في الحضارة الإسلامية وفي التنمية البشرية والعلمية والاجتماعية والاقتصادية.
- ٧- الاستفادة من التجارب الرائدة في إدارة الوقف وحمايته وتنميته في بعض الدول العربية والإسلامية.
- ٨- ضرورة إعطاء الأولوية في استثمار الأوقاف للبلاد الإسلامية.

المطلب الرابع- من قرارات مجمع الفقه الإسلامي / الهند:

قرار بشأن حكم الدوطة^(١):

إن علماء بلاد الهند والبلدان العربية الذين حضروا الندوة الفقهية الثالثة عشرة، المنعقدة ما بين ١٣-١٦ / إبريل / ٢٠٠١ م، يشعرون بأن ما يطلبه الزوج أو أولياؤه من أولياء الزوجة بمناسبة عقد النكاح من (الدوطة)، وما أصبح سائداً من الإسراف في النكاح أدى إلى وضع خطير جداً؛ فإن الدوطة الرائجة اليوم حوّلت النكاح الذي كان

(١) قضايا معاصرة في الندوات الفقهية، ص ١٥٣-١٥٤. وسيرد معنى الدوطة في مقدمة القرار.

أعظمه بركة في الإسلام أيسره مؤنة إلى أمر صعب المنال. فكثير من البنات البالغات يبقين غير متزوجات بسبب عدم توافر الدوطة، الأمر الذي تنجم عنه مفاسد اجتماعية وخلقية تفوق العد والحصر، ونظراً إلى ذلك تقرّر الندوة ما يأتي:

- ١- إنّ النكاح حاجة إنسانية أساسية، وجعله الإسلام قليل المؤنة وميسوراً ورغب فيه، ولكن كثيراً من الناس خالفوا الشريعة، فجعلوا النكاح عسيراً وكثير المؤنة بالدوطة وبالإسراف، وهو مخالفة صريحة لحكم الإسلام، وفيه إثم.
- ٢- إنّ الدوطة الرائجة حرام قطعاً، ولا مساغ لها في الشريعة.
- ٣- إنّ الإسلام لم يجعل على الزوجة ولا على أوليائها أيّ عبء ماليّ، بل جعل المهر والنفقة لها على الزوج، فلذلك لا يجوز فرض الأعباء المالية بأيّ شكل على أولياء الزوجة.
- ٤- المهر حق ماليّ للزوجة، وعلى الزوج التعجيل في دفعه إليها.
- ٥- إنّ ما يُقدم إلى الزوجة عند عقد النكاح من جانب أبويها وأقاربها من الأمتعة والأشياء، أو ما يهدى إليها من جانب الزوج ومتعلّقيه^(١) من الهدايا، كل ذلك ملكية لها، ولا يجوز للزوج أو لأهل بيته استردادها من الزوجة أو استخدامها أو أي تصرف فيها بدون كامل رضاها^(٢).

المطلب الخامس - من قرارات المجلس الأوروبي للإفتاء:

قرار بشأن (إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه)^(٣):

بعد اطلاع المجلس على البحوث والدراسات المختلفة في توجّهاتها، والتي تناولت بتعميق وتفصيل في دورات ثلاث متتالية، واستعراض الآراء الفقهية وأدلّتها، مع ربطها

(١) لعلّ المقصود به (متعلّقيه) أقاربه وأصدقاؤه.

(٢) يلاحظ أنّ الفقرات الثلاث الأخيرة لا تخصّ الدوطة، ولكنها ضرورية لتقديم التصور الكامل لحكم الشرع فيما يتعلق بالحقوق المالية للزوجة التي تأتي (الدوطة) مصادمة لها، وعلى العكس من مقصود الشارع.

(٣) هو القرار الثالث في الدورة الثامنة، المنعقدة في المركز الثقافي الإسلامي، بمدينة (بلنسية) في إسبانيا. بتاريخ: ٢٦ ربيع الآخر - ١٤٢٢هـ، الموافق: ١٨ - ٢٢ يوليو (تموز) / ٢٠٠١م.

[انظر: البيانات الختامية للمجلس من الدورة الرابعة إلى الدورة التاسعة، ص ٣٦، من موقع المجلس على الإنترنت:

[www.ecfr.org]

بقواعد الفقه وأصوله ومقاصد الشرع، ومع مراعاة الظروف الخاصة التي تعيشها المسلمات الجديديات في الغرب حين بقاء أزواجهنّ على أديانهم، فإنّ المجلس يؤكد أنّه يحرم على المسلمة أن تتزوج ابتداءً من غير المسلم، وعلى هذا إجماع الأمة سلفاً وخلفاً، أما إذا كان الزواج قبل إسلامها، فقد قرر المجلس ما يأتي:

أولاً- إذا أسلم الزوجان معاً، ولم تكن الزوجة ممن يحرم عليه الزواج بها ابتداءً (كالمحرّمة عليه حرمة مؤبّدة بنسب أو رضاع)، فهما على نكاحهما.

ثانياً- إذا أسلم الزوج وحده، ولم يكن بينهما سببٌ من أسباب التحريم، وكانت الزوجة من أهل الكتاب، فهما على نكاحهما.

ثالثاً- إذا أسلمت الزوجة وبقي الزوج على دينه فيرى المجلس:

- ا- إن كان إسلامها قبل الدخول بها، فتجب الفُرقة حالاً.
- ب- إن كان إسلامها بعد الدخول، وأسلم الزوج قبل انقضاء عدّتها^(١)، فهما على نكاحهما.

ت- إن كان إسلامها بعد الدخول، وانقضت العدة، فلها أن تنتظر إسلامه ولو طالّت المدة، فإن أسلم فهما على نكاحهما الأول، دون حاجة إلى تجديده^(٢).

ث- إذا اختارت الزوجة نكاح غير زوجها -بعد انقضاء عدتها- فيلزمها طلب فسخ النكاح عن طريق القضاء... الخ.

تمة وبيان: بعد مدة يسيرة من مناقشة هذه الأطروحة، اطلعت على الكتاب الذي ألفه الشيخ عبد الله بن يوسف الجديع -عضو المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث- وعنوانه (إسلام أحد الزوجين ومدى تأثيره على عقد النكاح)، وقد أورد فيه جميع الأدلة من القرآن والسنة والأخبار، ذات الصلة بالموضوع، وناقشها مناقشة مستفيضة، وترجّح لديه أن ليس

(١) لكن لا أدري سبب اشتراط انقضاء العدة، وليس هناك طلاق أو وفاة!؟

(٢) جاء في موسوعة الإجماع: وإن أسلمت الزوجة، وكان الزوج كافراً، كتابياً، أو غير كتابي، أو أسلم الزوج، وكانت هي كافرة غير كتابية، ففي كلّ ذلك يفسخ نكاحهما، سواء أسلم إثر إسلامها، أم أسلمت إثر إسلامه، ولا ترجع إليه إلا برضاها، وبصدق، وبولي، وإشهاد، ولا يجب أن تُراعى في ذلك عدّة، ولا عرض إسلام. وكلّ هذا خلاف فيه. [موسوعة الإجماع، للقاظمي سعدى أبو جيب، ج ٣ ص ١٢٠٦، ط ٣ دار الفكر - دمشق]. وعليه، يبدو أنّ قرار المجلس مخالف للإجماع، والله أعلم.

في المسألة إجماع على انفساخ العقد بين الزوجين، بمجرد إسلام أحد الزوجين، بل الراجح بقاءه، وإذا أسلم الزوج الآخر عادا إلى حياتهما الزوجية بنكاحهما الأول، ولا حاجة إلى تجديد العقد. ومن أقوى الأدلة عنده على هذا، عودة زينب - رضي الله عنها - بنت الرسول ﷺ إلى زوجها أبي العاص بن الربيع، بعد أن أسلم وهاجر، دون عقد ومهر جديدين، وكان ذلك بعد ست سنوات من هجرة زينب إلى المدينة^(١).



(١) انظر على سبيل المثال الصفحات الآتية، من الكتاب المذكور: ٣٣-٣٥، ٥١-٥٥، ٨٨-٨٩، ٩٢-٩٥، ١٠٥-١١٠، [ط ١ (١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤)، توزيع مؤسسة الريان - بيروت]. ولعلّ المجلس الأوروبي اعتمد على هذه الدراسة المتخصصة المتعمقة وأمثالها، كما أشاروا في مقدمة القرار. وأراني أميل إلى موافقتهم بشرط إضافة قيد للفقرة (ب) المذكورة أعلاه، وهو: عدم جواز المعاشرة الزوجية بينهما في فترة الانتظار، وهو ما يُستفاد من خبر زينب - رضي الله عنها -، والله أعلم.

المبحث الرابع

أمثلة من قرارات المجامع الفقهية في مجال المعاملات المالية والمصرفية. وفيه خمسة مطالب:

إنّ الناظر في موضوعات قرارات المجامع الفقهية، وخاصة مجمع الفقه الإسلامي الدولي، يلفت نظره مباشرة اتساع المساحة التي تشغلها المعاملات المالية والمصرفية بأنواعها وأشكالها المختلفة (أي المجال الاقتصادي، إن صح التعبير).

وهذا أمر طَبْعِي؛ لأنّ المعاملات من بيع وإجارة ورهن وقرض وشركات، وسائر عقود المعاوضات والتوثيقات؛ هي الميدان الرحب للاجتهاد في الفقه الإسلامي، كما هو معروف عند الأصوليين والفقهاء؛ لكثرة ما يطرأ عليها من المستجدات والمتغيرات، ولأنّ النصوص القطعية فيها أقلّ، بخلاف المجالات الثلاثة السابقة العقائد والعبادات والأحوال الشخصية؛ فإنّ أكثرها ثوابت؛ لأنها لصيقة بطبيعة الإنسان وفطرته، الفطرة التي فطر الله الناس عليها ﴿لا تبدّل خلق الله﴾ [الروم: ٣٠].

وعليه، ستكون حيرتي وتردّدي كبيرين في الاختيار والانتقاء من أمثلة ونماذج الاجتهادات الجماعية في هذا المجال. ولكنني سأفء دوماً إلى الضوابط (المعايير) التي وضعتها في مقدمة الباب، لتدفع عني حيرتي وتردّدي. وأهم هذه الضوابط تقديم الاجتهادات في الأمور المستجدة، وتقديم الاجتهادات الأكثر عموماً وشمولاً.

المطلب الأول- من قرارات مجمع البحوث الإسلامية في الأزهر:

قرار بشأن المعاملات المصرفية^(١):

ناقش مجمع البحوث في الأزهر، في الفترة الثانية من مؤتمره الثاني (١٣٨٥هـ- ١٩٦٥م)، عدداً من القضايا المالية والاقتصادية، وكان من أهمها المعاملات المصرفية التي تقوم بها البنوك التجارية.

وقد قرّر المؤتمر بشأن المعاملات المصرفية ما يأتي:

(١) قرارات وتوصيات المؤتمرات السابقة، من الأول إلى التاسع، ص ٢٨-٢٩، إصدار المجمع نفسه.

الفائدة على أنواع القروض كلها ربا محرّم، لا فرق في ذلك بين ما يُسمّى بالقرض الاستهلاكي، وما يُسمّى بالقرض الإنتاجي؛ لأن نصوص الكتاب والسنة في مجموعها قاطعة في تحريم النوعين.

كثير الربا وقليله حرام، كما يشير إلى ذلك الفهم الصحيح في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً﴾ [آل عمران: ١٣٠].

الإقراض بالربا محرّم، لا تُبيحه حاجة ولا ضرورة، والاقتراض بالربا محرّم كذلك، ولا يرتفع إثمه إلا إذا دعت إليه الضرورة، وكل امرئ متروك لدينه في تقدير ضرورته.

أعمال البنوك من الحسابات الجارية، وصرف الشيكات، وخطابات الاعتماد، والكمبيالات الداخلية التي يقوم عليها العمل بين التجار والبنوك في الداخل، كل هذا من المعاملات المصرفية الجائزة^(١)، وما يؤخذ في نظير هذه الأعمال ليس من الربا.

الحسابات ذات الأجل، وفتح الاعتماد بفائدة، وسائر أنواع الإقراض نظير فائدة، كلها من المعاملات الربوية، وهي محرّمة.

ما جاء في هذا القرار، جاءت قرارات جميع المجامع الفقهية الأخرى وسائر مؤسسات الاجتهاد الجماعي التي بحثت الموضوع نفسه؛ موافقة ومؤيدة له، ولا سيما في تحريم فوائد الديون^(٢).

ولكن الذي يؤسف له، أسفاً شديداً، أن يرجع مجمع البحوث نفسه، بعد نحو من أربعين سنة، عن قراره هذا^(٣)، ويبيح فوائد البنوك بحجة أنها لا تدخل في الربا المحرّم،

(١) بالنسبة لخطابات الاعتماد ليست كلها جائزة شرعاً، بل فيها تفصيل. انظر -مثلاً- قرارات الهيئة الشرعية لشركة الراجحي المصرفية، ج ٣ ص ١٤٥-١٤٧، ط ١ (١٤١٩هـ-١٩٩٨م).

(٢) انظر على سبيل المثال قرار المؤتمر -الأول- العالمي للاقتصاد الإسلامي، بمكة المكرمة عام (١٩٧٦م)، الذي حضره أكثر من ثلاثمائة عالم، فقيه أو خبير اقتصادي. وانظر قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي في دورته الثانية (١٩٨٥م) بشأن حكم التعامل بالفوائد، وحكم التعامل بالمصارف الإسلامية، وقراره الثالث في الدورة التاسعة (١٩٩٥م) بشأن الودائع المصرفية. وانظر أيضاً قرار مجمع الفقه الإسلامي - الهند، في ندوته الثانية (١٩٨٩م) بشأن الربا التجاري وحكم الشريعة فيه. وكذلك هناك عدد كبير من الفتاوى الجماعية لعدد من لجان الفتاوى، إضافة إلى عشرات الفتاوى الفردية والردود.

(٣) هذا تنويه بالقرار الأخير للمجمع، في أواخر سنة (٢٠٠٢م)، الذي أفتى بإباحة الفوائد المصرفية. وقد انبرى العلماء في الرد على هذه الفتوى المستهجنة المخالفة للإجماع السابق، قديماً وحديثاً. وكان من أهم الردود وأوسعها ما قام به جمع فقهاء الشريعة بأمريكا. [انظره في سلسلة إصدارات المجمع رقم ٢، في عام ٢٠٠٣م]

وكان موجبات الحكم السابق قد تغيرت، أو أن نصوصاً جديدة من الوحي نزلت تنسخ الحكم القطعي في تحريم الربا، الثابت بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴿٢٧٨﴾ [البقرة: ٢٧٨ - ٢٧٩].

وإن كان الاجتهاد الأخير للمجمع من قبيل الظن - وهو كذلك - فإنه لا عبرة بالظن البين خطؤه، كما هو معروف في القواعد الأصولية والفقهية.

وكذلك ينطبق عليه حالات وجوب نقض الاجتهاد، وهي أن يأتي الاجتهاد مخالفاً للنص أو الإجماع أو القياس الجلي أو القواعد العامة. فكيف إذا جاء مخالفاً لها جميعاً.

المطلب الثاني - من قرارات مجمع رابطة العالم الإسلامي:

قرار بشأن التأمين بأنواعه المختلفة:

شغلت قضية التأمين، بأنواعه المتعددة، حيزاً كبيراً من دراسات العلماء المسلمين المعاصرين، منذ أكثر من نصف قرن، وكتبوا فيها عشرات البحوث والكتب، وطُرحت ونوقشت في ندوات ومؤتمرات كثيرة، وصدرت بشأنه فتاوى وقرارات جماعية كثيرة.

وكانت الآراء في البدايات مترددة، بين الإباحة والتحريم، ثم أصبحت الرؤيا واضحة في العقود الأخيرة، واتجهت معظم الاجتهادات الفردية والجماعية إلى تحريم التأمين التجاري المعروف، ذي القسط الثابت، الذي تقوم به شركات متخصصة، هدفها الربح والكسب.

كما اتفقت جميع الاجتهادات الفردية والجماعية على جواز التأمين التعاوني، القائم على تبرع الأعضاء المشاركين بالأقساط التي يدفعونها، ويعود جميع النفع وعائد الاستثمار - إن تم - إلى المستأمنين أنفسهم، ولا يأخذ القائمون على شركة التأمين التعاوني إلا أجور أتعابهم، كونهم موظفين فيها، يديرون أعمالها^(١).

(١) انظر: المعاملات المالية المعاصرة، لأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، ص ٢٦٣ - ٢٦٧، ط ١، دار الفكر - دمشق.
والمعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي، للدكتور محمد عثمان شبير، ص ١٠٥ - ١١٩، ط ١ دار النفائس - عمان.

وكان أكثر قرارات المجامع بياناً وتفصيلاً قرار المجمع الفقهي الإسلامي، بشأن (التأمين بشتى صورته وأشكاله)^(١)، في دورته الأولى (١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م).

ولذلك سأختصره ما استطعت إلى ذلك سبيلاً، ولكن لا بد من اختياره:

إن المجمع الفقهي الإسلامي قد نظر في موضوع التأمين بأنواعه المختلفة، بعدما اطلع على كثير مما كتبه العلماء في ذلك، وبعدها اطلع أيضاً على ما قرره مجلس هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية، في دورته العاشرة (١٣٩٧هـ)، من التحريم للتأمين بأنواعه.

وبعد الدراسة الوافية وتداول الرأي في ذلك، قرّر مجلس المجمع بالأكثرية تحريم التأمين بجميع أنواعه، سواء أكان على النفس أم البضائع التجارية أم غير ذلك من الأموال.

كما قرر المجلس بالإجماع الموافقة على قرار مجلس هيئة كبار العلماء بجواز التأمين التعاوني، بدلاً من التأمين التجاري المحرّم والمنوّه عنه آنفاً. وعهد بصياغة القرار إلى لجنة مختصة^(٢).

أما مجمع الفقه الإسلامي في الهند، فقد ناقش قضية التأمين في ندوته الفقهية الرابعة ولم يبتّ فيها بقرار، ولكن كان اتجاه المشاركين إلى تجويز التأمين للمسلمين في هذه الظروف الراهنة.

وأحيلت دراسة الموضوع من جميع جوانبه إلى لجنة خاصة من أعضاء المجمع، وفي الندوة الفقهية الخامسة قرّرت اللجنة ما يأتي:

(١) قرارات مجلس المجمع الفقهي الإسلامي، لرابطة العالم الإسلامي، لدوراته من الأولى حتى الثامنة، ص ٤٣-٥٠.
(٢) وقد جاء تقرير اللجنة المكلفة بإعداد قرار مجلس المجمع مفصلاً؛ حيث أورد ستة أدلة لرأي الأكثرية القائلة بتحريم التأمين التجاري، ثم أورد أدلة المبيحين له مع الرد عليها في أربع عشرة فقرة، ثم أورد أربعة أدلة للقول بجواز التأمين التعاوني. ثم وضع خمسة أسس يرى المجلس أن تراعى عند وضع المواد التفصيلية للعمل بالتأمين التعاوني. وبعد ذلك شجّلت مخالفة الأستاذ الدكتور مصطفى الزرقاء، الذي يرى جواز التأمين بجميع صورته، مع مراعاة خلوه من التعامل الربوي أو الاستغلال. ورأيه وأدلته مشهورة مدوّنة في كتابه (عقد التأمين وموقف الشريعة الإسلامية منه).

وانظر قرار مجمع الفقه الإسلامي (مجمع المنظمة) بشأن التأمين وإعادة التأمين، في مؤتمره الثاني (١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م)؛ فهو متفق تماماً مع قرار مجمع الرابطة، وقد جاء مختصراً في ثلاث فقرات.

التأمين الرائج، مع أنه غير جائز شرعاً لاشتيماله على المعاملات المحرمة مثل الربا والقمار والغرر، ولكن في الأوضاع الراهنة التي تعرضت فيها نفوس المسلمين وأموالهم وصناعاتهم وتجارتهم للخطر الشديد، بسبب الاضطرابات الطائفية الماثرة حيناً وآخر؛ نظراً لهذه الأوضاع، وإلى قاعدة "الضرورات تبيح المحظورات" ورفع الضرر ودفع الحرج، وإلى أهمية النفوس والأموال شرعاً؛ يجوز التأمين للنفوس والممتلكات في أوضاع الهند الراهنة. اهـ.

وكذلك فعل المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث في قراره السابع في دورته السادسة، بشأن (التأمين وإعادة التأمين)، فقد أجاز التأمين التجاري لبعض الحالات بسبب الظروف الخاصة للمسلمين في أوروبا، مع موافقته ومراعاته لقرار مجمع الرابطة. وهنا نرى دور المجامع الفقهية الإقليمية، كمجمعي الهند وأوروبا، في تقدير الظروف الخاصة بأقاليمها، وإصدار الأحكام المناسبة لها.

المطلب الثالث - من قرارات مجمع منظمة المؤتمر الإسلامي:

كانت عناية مجمع الفقه الإسلامي الدولي بقضايا ومسائل المجال الاقتصادي (المعاملات المالية والمصرفية المعاصرة وأشباهها) واضحة جداً، وواسعة جداً، كما ذكرت سابقاً؛ فلا تخلو دورة من دوراته الخمس عشرة - التي تمت حتى الآن - من عدد من القرارات في هذا المجال، ويزيد مجموعها عن ثلاثة وخمسين قراراً، من أصل مئة واثنين وأربعين قراراً.

وأكتفي هنا باختيار اثنين منها، في موضوعات حديثة تثير اهتمام شرائح كبيرة من المسلمين في هذا العصر؛ هي: ١ - بدل الخُلُو. ٢ - بيع الاسم التجاري والترخيص وسائر الحقوق المعنوية.

١- الموضوع الأول - قرار بشأن بدل الخلو^(١):

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمره الرابع بجدة^(٢)، بعد اطلاعه على الأبحاث الفقهية الواردة إليه بخصوص بدل الخلو؛ قرر ما يأتي:

أولاً- تنقسم صور الاتفاق على بدل الخلو إلى أربع صور، هي:

أن يكون الاتفاق بين المستأجر وبين مالك العقار عند بدء العقد.

أن يكون الاتفاق بين المستأجر وبين المالك، في أثناء مدة عقد الإجارة أو بعد انتهائها.

أن يكون الاتفاق بين المستأجر وبين مستأجر جديد، في أثناء مدة عقد الإجارة أو بعد انتهائها.

أن يكون الاتفاق بين المستأجر الجديد وبين كل من المالك والمستأجر الأول، قبل انتهاء المدة، أو بعد انتهائها.

ثانياً- إذا اتفق المالك والمستأجر على أن يدفع المستأجر للمالك مبلغاً مقطوعاً زائداً عن الأجرة الدورية -وهو ما يسمى في بعض البلاد خُلُوّاً-، فلا مانع شرعاً من دفع هذا المبلغ المقطوع، على أن يُعَدَّ جزءاً من أجرة المدة المتفق عليها، وفي حالة الفسخ تطبق على هذا المبلغ أحكام الأجرة.

ثالثاً- إذا تم الاتفاق بين المالك وبين المستأجر أثناء مدة الإجارة على أن يدفع المالك إلى المستأجر مبلغاً مقابل تخليه عن حقه الثابت بالعقد في ملك منفعة بقية المدة، فإن بدل الخلو هذا جائز شرعاً؛ لأنه تعويض عن تنازل المستأجر برضاه عن حقه في المنفعة التي باعها للمالك.

(١) قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي، في دوراته من الأولى حتى العاشرة، ص ٧٢-٧٣، ط ٢، دار القلم - دمشق.

(٢) المنعقدة بتاريخ: ١٨-٢٣ جمادى الآخرة / ١٤٠٨ هـ، الموافق ٦-١١ / شباط (فبراير) / ١٩٨٨ م. والقرار هو ذو الرقم (٣١) عام.

وانظر قراراً موافقاً في الجملة لما جاء هنا، قرار الندوة الفقهية الثانية لمجمع الفقه الإسلامي - الهند، بشأن، بدل الخلو (١٤١٠ هـ - ١٩٨٩ م).

أما إذا انقضت مدة الإجارة، ولم يتجدد العقد، صراحة أو ضمناً، عن طريق التجديد التلقائي حسب الصيغة المفيدة له، فلا يحل بدل الخلو؛ لأن المالك أحق بملكه بعد انقضاء حق المستأجر.

رابعاً- إذا تمّ الاتفاق بين المستأجر الأول وبين المستأجر الجديد في أثناء مدة الإجارة، على التنازل عن بقية مدة العقد، لقاء مبلغ زائد عن الأجرة الدورية، فإن بدل الخلو هذا جائز شرعاً، مع مراعاة مقتضى عقد الإجارة المبرم بين المالك والمستأجر الأول، ومراعاة ما تقضي به القوانين النافذة الموافقة للأحكام الشرعية.

على أنه في الإجازات طويلة المدة، خلافاً لنص عقد الإجارة طبقاً لما تسوّغه بعض القوانين، لا يجوز للمستأجر إيجار العين لمستأجر آخر، ولا أخذ بدل الخلو فيها، إلا بموافقة المالك.

أما إذا تمّ الاتفاق بين المستأجر الأول وبين المستأجر الجديد بعد انقضاء المدة، فلا يحل بدل الخلو؛ لانقضاء حق المستأجر الأول في منفعة العين.

٢- الموضوع الثاني- قرار بشأن بيع الاسم التجاري وسائر الحقوق المعنوية^(١):

عرض مجلس الفقه الإسلامي موضوع بيع الاسم التجاري والترخيص للمناقشة، في دورة مؤتمره الرابع، المذكور في الفقرة السابقة، ولكنه أجل النظر فيه إلى الدورة الخامسة، حتى تُستوفي دراسته من كل جوانبه.

وفي دورته الخامسة^(٢) بحث الموضوع بنحو موسّع، وأصدر بشأنه قراراً تحت عنوان (الحقوق المعنوية)^(٣):

إنّ مجلس المجمع، بعد اطلاعه على البحوث المقدمة من الأعضاء والخبراء في موضوع الحقوق المعنوية، واستماعه للمناقشات التي دارت حوله؛ قرّر ما يأتي:

(١) قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي - المصدر السابق - ص ٩٤.

(٢) المنعقدة في الكويت بتاريخ: ١-٦/ جمادى الأول/ ١٤٠٩ هـ الموافق: ١٠-١٥/ كانون الأول (ديسمبر) / ١٩٨٨ م.

(٣) انظر قرار مجمع الفقه الإسلامي في الهند، في ندوته الثالثة (١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م) بشأن (بيع الحقوق)، فهو يتفق مع هذا القرار في الجملة، وفيه بعض المحترزات المناسبة. [قضايا معاصرة في الندوات الفقهية، ص ٣٨-٣٩]. وجاء قرار المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، في دورته الثامنة، مؤكداً ومقرراً لهذا القرار بنصه، وأدرجه في قراره.

أولاً- الاسم التجاري، والعنوان التجاري، والعلامة التجارية، والتأليف والاختراع أو الابتكار، هي حقوق خاصة لأصحابها، أصبح لها في العرف المعاصر قيمة مالية معتبرة لتمول الناس لها. وهذه الحقوق يُعتد بها شرعاً، فلا يجوز الاعتداء عليها.

ثانياً- يجوز التصرف في الاسم التجاري أو العنوان التجاري أو العلامة التجارية ونقل أي منها بعوض مالي، إذا انتفى الغرر والتدليس والغش، باعتبار أن ذلك أصبح حقاً مالياً.

ثالثاً- حقوق التأليف والاختراع أو الابتكار مصونة شرعاً، ولأصحابها حق التصرف فيها، ولا يجوز الاعتداء عليها.

المطلب الرابع- من قرارات مجمع الفقه الإسلامي / الهند:

قرار بشأن التعاقد بالآلات الحديثة^(١):

ناقش مجمع الفقه الإسلامي في الهند عدداً من الموضوعات المهمة، في ندوته الفقهية الثالثة عشرة^(٢)، وكان من بينها (إجراء التعاقد بالآلات الحديثة) وقرّر بشأنه ما يأتي:

١- المراد من المجلس الحال التي يشتغل فيها العاقدان بإجراء التعاقد، والقصد من اتحاد المجلس أن يتصل بالإيجاب بالقبول في وقت واحد، ومن اختلاف المجلس أن لا يتصل بالإيجاب بالقبول في وقت واحد.

٢- (أ) يصح الإيجاب والقبول في البيع عن طريق الهاتف ومؤتمر الفيديو^(٣)، وإذا كان العاقدان على الإنترنت في وقت واحد. ويعتبر مجلس العاقلين في هذه الصورة متّحداً.

(١) قضايا معاصرة في الندوات الفقهية، ص ١٥٢، من إصدار المجمع نفسه.

وقد بحث مجمع الفقه الإسلامي الدولي الموضوع ذاته في دورة انعقاد مؤتمره السادس (١٤١٠-١٩٩٠)، وأصدر قراره بشأن حكم إجراء العقود بآلات الاتصال الحديثة. وهو متفق مع ما سيأتي هنا، وفيه مزيد من التحديد في بعض النقاط، كذكر أساء وسائل الاتصال الحديثة.

(٢) المنعقدة في (مليح آباد) بتاريخ: ١٣-١٦ / إبريل (نيسان) / ٢٠٠١م.

(٣) مؤتمر الفيديو. يعني ظهور المتحادثين، في آن واحد معاً، بالصوت والصورة، وكأنهم في مجلس واحد، مع أنّ كلّاً منهم في مكان. وهذا ما أصبحنا نشاهده يومياً، في القنوات الفضائية التلفزيونية.

(ب) إذا أوجب أحد في البيع على الإنترنت، ولم يكن الطرف الآخر موجوداً على الإنترنت في وقت الإيجاب، وبعد وقت استلم الإيجاب، فهذه إحدى صور البيع بالكتابة، وعند ما يقرأ الإيجاب يلزمه إظهار القبول في حينه.

٣- إذا أراد المشتري والبائع إخفاء تعاقدتهما واستخدما لذلك الأرقام السرية، فلا يجوز لشخص آخر الاطلاع على هذا التعاقد، أما إذا كان لشخص ما حق الشفعة أو حق شرعي آخر متعلقاً بذلك العقد أو البيع فيجوز له الاطلاع عليه.

٤- إن عقد النكاح يحمل خطورة أكثر من عقد البيع، وفيه جانب تعبدي، ويشترط فيه الشاهدان، لذلك لا تعتبر مباشرة الإيجاب والقبول للنكاح على الإنترنت ومؤتمر الفيديو والهاتف، أما إذا استخدمت هذه الوسائل لتوكيل شخص للنكاح، ويقوم الوكيل من جانب موكله بالإيجاب والقبول أمام الشاهدين فيصح النكاح، ويلزم في هذه الصورة أن يكون الشاهدان يعرفان الموكل، أو يُذكر الموكل باسمه واسم أبيه عند الإيجاب والقبول.

المطلب الخامس- من قرارات وبيانات المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث:

ناقش المجلس في دورته العادية السابعة^(١) مجموعة من القضايا والمسائل، وأجاب عن عدد من الاستفتاءات، كان من بينها:

حكم استفادة الهيئات الخيرية من عوائد الحسابات الربوية من الأفراد والبنوك، وما يرتبط بذلك من الدعاية لها، وفتح حساب خاص لهذه الأموال:
قرار المجلس:

عموم المسلمين في الغرب لا يجدون مناصاً من فتح حسابات في البنوك الربوية، ومعلوم أنّ هذه الحسابات تترتب عليها زيادات تلحق بحساباتهم، فيجدون أنفسهم بين خيارين: إما ترك هذه الفوائد للبنك، وفي هذا تفويت مصلحة للمسلمين، وربما كانت عوناً لمؤسسات تبشيرية، وإما أن يصرفوها في وجوه الخير العامة، وبما أنّ الحكم لا يتعلق بعين

(١) المنعقدة في مقر المجلس بمدينة (دبلن)، ما بين ٢٩ شوال - ٣ ذي القعدة / ١٤٢١ هـ، الموافق: ٢٤-٢٧ / يناير (كانون ٢) / ٢٠٠١ م. [انظر البيانات الختامية للمجلس، من الدورة الرابعة إلى الدورة التاسعة / في موقع المجلس على الإنترنت: www.ecfr.org

المال وإنما بطريقة تحصيله أو صرفه، فما كان منه حراماً فحرمة في حق من اكتسبه بطريقة غير مشروعة، فالذي يحرم في شأن هذا المال الربوي هو أن ينتفع به الشخص لنفسه، أما بالنسبة للفقراء والجهات الخيرية فلا يكون حراماً.

وبناء على ذلك، فإن المجلس لا يرى بأساً من أن تسأل المؤسسة الخيرية أصحاب هذه الحسابات أن يمتنعوا من تلك الأموال، كما لا يجد فرقاً في تحصيل هذه الأموال من أي جهة أخرى كالمؤسسات والبنوك وغير ذلك.

وينبغي للمؤسسة أن تتحاشى - ما وسعها - ذكر اسم البنك المتبرع على وجه الدعاية له، بسبب عدم مشروعية أصل عمله.

ولا مانع كذلك من أن يفتح حساب خاص تودع فيه تلك الأموال.



المبحث الخامس

أمثلة من قرارات المجامع الفقهية في المجال الصحي والطبي

- المقصود بالمجال الصحي والطبي:

هو مجموع القضايا والمسائل التي تبحث في جانبي الوقاية والعلاج في حياة الإنسان. ومن هنا تظهر العلاقة بين كلمتي (الصحي) و (الطبي)؛ فهما متكاملتان، وليستا مترادفتين. فالجانب الصحي يشمل أمور الوقاية من الأمراض، كالصحة العامة والرعاية الصحية، والتغذية، والحفاظ على البيئة، ونحوها.

والجانب الطبي يشمل أمور العلاج والتداوي وإنتاج الدواء والمهن الطبية، وأنواع الأمراض وانتشارها، ونحو ذلك.

- مدى عناية مؤسسات الاجتهاد الجماعي بهذا المجال:

ما ذكرته بشأن مجال المعاملات المالية والمصرفية ينطبق على هذا المجال أيضاً. فهذان المجالان أرحب المجالات لخوض الاجتهاد الجماعي، وإن كانت المعاملات المالية أوسع قليلاً.

إضافة إلى جهود المجامع الفقهية - وخاصة مجمعي الرابطة والمنظمة - في بحث قضايا ومسائل طبية كثيرة ستأتي أمثلتها في المطلب الأول؛ فإن هناك مؤسسة متخصصة في هذا المجال، هي (المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية)، وقد سبق التعريف بها وبمؤتمراتها العالمية والمحلية وندواتها الخاصة^(١)، وستأتي أمثلة من اجتهاداتها، في المطلب الثاني.

(١) راجع الصفحات ٣٧٠ - ٣٧٧.

المطلب الأول- من قرارات مجمع رابطة العالم الإسلامي:

قرار بشأن زراعة الأعضاء^(١):

إن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي، في دورته الثامنة^(٢)، قد نظر في موضوع أخذ بعض أعضاء الإنسان وزرعها في إنسان آخر مضطراً إلى ذلك العضو، لتعويضه عن مثيله المعطل فيه، مما توصل إليه العلم الحديث، وأنجزت فيه إنجازات عظيمة الأهمية بالوسائل الحديثة.

واستعرض المجمع الدراسة التي قدمها فضيلة الأستاذ الشيخ عبد الله بن عبد الرحمن البسام^(٣) في هذا الموضوع، وما جاء فيها من اختلاف الفقهاء المعاصرين في جواز نقل الأعضاء وزرعها، واستدلال كل فريق منهم على رأيه بالأدلة الشرعية التي رآها.

وبعد المناقشة المستفيضة بين أعضاء مجلس المجمع، رأى المجلس أن استدلالات القائلين بالجواز هي الراجحة، ولذلك انتهى المجلس إلى القرار الآتي:

أولاً- إن أخذ عضو من جسم إنسان حي، وزرعه في جسم إنسان آخر مضطراً إليه لإنقاذ حياته، أو لاستعادة وظيفة من وظائف أعضائه الأساسية، هو عمل جائز، لا يتنافى مع الكرامة الإنسانية بالنسبة للمأخوذ منه، كما أن فيه مصلحة كبيرة، وإعانة خيرة للمزروع فيه، وهو عمل مشروع وحيد، إذا توافرت فيه الشرائط الآتية:

(١) قرارات مجلس المجمع الفقهي الإسلامي، من دورته الأولى حتى الثامنة، ص ١٤٦-١٤٧، إصدار الأمانة العامة للمجمع (١٤٠٥ هـ = ١٩٨٥ م). وانظر قرار الندوة الفقهية الثانية، لمجمع الفقه الإسلامي في الهند، بشأن زراعة الأنسجة الحية، فهو متفق مع قرار مجمع الرابطة في جميع فقراته، عموماً. [قضايا معاصرة في الندوات الفقهية، ص ٢٤-٢٥]. ولمجمع الفقه الإسلامي الدولي، في دورته الرابعة (١٩٨٨ م) قرار مفصل في الموضوع ذاته، بشأن انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حياً كان أو ميتاً، وهو متفق في الجملة مع قرار مجمع الرابطة الوارد هنا. وجاء قرار المجلس الأوروبي في دورته السادسة ليقرر ما جاء فيها، وأثبت نص قرار مجمع المنظمة.

(٢) المنعقدة في (ربيع الآخر / ١٤٠٥ هـ - يناير / ١٩٨٥ م).

(٣) عبد الله بن عبد الرحمن بن صالح البسام، مولود في (عنيزة) في المملكة العربية السعودية، (١٣٤٦ هـ / ١٩٢٧ م): تخرج من كلية الشريعة في مكة المكرمة عام ١٣٧٤ هـ. عمل عضواً قضائياً في محكمة تمييز الأحكام، ورئيساً لهيئة التمييز بالمنطقة الغربية، وعضواً بهيئة كبار العلماء في المملكة، ثم أحيل إلى التقاعد. من مؤلفاته: تقنين الشريعة: أضراره ومفاسده، وعلماء نجد خلال ستة قرون، وعمدة الفقه، لابن قدامة (شرح وتعليق على الحواشي)، وغيرها. انظر ترجمته على موقع: www.bab.com/who/personality.

١- أن لا يَصْرَّ أخذُ العضو من المتبرِّع به ضرراً يخلُ بحياته العادية؛ لأنَّ القاعدة الشرعية أنَّ الضرر لا يزال بضرر مثله ولا بأشدَّ منه، ولأنَّ التبرع حينئذ يكون من قبيل الإلقاء بالنفس إلى التهلكة، وهو أمر غير جائز شرعاً.

٢- أن يكون إعطاء العضو طوعاً من المتبرع دون إكراه.

٣- أن يكون زرع العضو هو الوسيلة الطبية الوحيدة الممكنة لمعالجة المريض المضطر.

٤- أن يكون نجاح كل من عمليتي النزع والزرع محققاً في العادة أو غالباً.

ثانياً- تعتبر جائزة شرعاً بطريق الأولوية الحالات الآتية:

أخذ العضو من إنسان ميّت لإنقاذ إنسان آخر مضطر إليه، بشرط أن يكون المأخوذ منه مكلفاً وقد أذن بذلك حالة حياته.

أن يؤخذ العضو من حيوان مأكول ومُدكّي مطلقاً، أو من غيره عند الضرورة لزرعه في إنسان مضطر إليه.

أخذ جزء من جسم الإنسان لزرعه أو الترقيع به في جسمه نفسه، كأخذ قطعة من جلده أو عظمه لترقيع ناحية أخرى من جسمه بها عند الحاجة إلى ذلك.

وضع قطعة صناعية من معادن أو مواد أخرى في جسم الإنسان لعلاج حالة مرضية فيه كالمفاصل وصمام القلب وغيرهما، فكل هذه الحالات الأربع يرى المجلس جوازها شرعاً بالشروط السابقة.

المطلب الثاني- من قرارات مجمع منظمة المؤتمر الإسلامي:

قرار بشأن أطفال الأنابيب^(١):

إنَّ مجلس مجمع الفقه الإسلامي، المنعقد في دورة مؤتمره الثالث^(٢)، بعد استعراضه البحوث المقدّمة في موضوع التلقيح الصناعي (أطفال الأنابيب)، والاستماع لشرح الخبراء

(١) قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي، للدورات (١ - ١٠)، ص ٣٤ - ٣٥، وهو متفق تماماً مع قرار مجمع الرابطة في دورته الثامنة، في الموضوع ذاته. ولكن ما هنا جاء مختصراً، ولهذا اخترته.

(٢) المنعقدة في (عمّان) بتاريخ: ٨ / ١٣ / صفر / ١٤٠٧ هـ، الموافق: ١١ - ١٦ / تشرين ١ / ١٩٨٦ م.

والأطباء، وبعد التداول الذي تبين منه للمجلس أن طرق التلقيح الصناعي المعروفة في هذه الأيام هي سبعة^(١)، قرر ما يأتي:

أولاً- الطرق الخمس الآتية محرمة شرعاً، ومنوعة منعاً باتاً لذاتها أو لما يترتب عليها؛ من اختلاط الأنساب وضياع الأمومة وغير ذلك من المحاذير الشرعية.

الأولى: أن يجري التلقيح بين نطفة مأخوذة من زوج وبُيُيضة مأخوذة من امرأة ليست زوجته، ثم تُزرع تلك اللقيحة في رحم زوجته.

الثانية: أن يجري التلقيح بين نطفة رجل غير الزوج وبُيُيضة الزوجة ثم تزرع تلك اللقيحة في رحم الزوجة.

الثالثة: أن يجري تلقيح خارجي بين بذرتي زوجين، ثم تزرع اللقيحة في رحم امرأة، متطوعة بحملها.

الرابعة: أن يجري تلقيح خارجي بين بذرة رجل أجنبي وبُيُيضة امرأة أجنبية، وتزرع اللقيحة في رحم الزوجة.

الخامسة: أن يجري تلقيح خارجي بين بذرتي زوجين ثم تزرع اللقيحة في رحم الزوجة الأخرى.

ثانياً- الطريقتان السادسة والسابعة لا حرج من اللجوء إليهما عند الحاجة، مع التأكيد على ضرورة أخذ كل الاحتياطات اللازمة، وهما:

السادسة: أن تؤخذ نطفة من زوج وبُيُيضة من زوجته ويتم التلقيح خارجياً، ثم تزرع اللقيحة في رحم الزوجة.

السابعة: أن تؤخذ بذرة الزوج وتُحقن في الموضع المناسب، من مهبل زوجته أو رحمها تلقيحاً داخلياً.

(١) انظر هذه الطرق (الأساليب) السبع في قرار مجمع الرابطة المشار إليه؛ فقد جاء مفصلاً ووافياً، وسابقاً لقرار مجمع المظنة بسنة تقريباً.

المطلب الثالث - من قرارات وتوصيات مجمع الهند:

قرار بشأن مرض "الإيدز"^(١):

ناقش مجمع الفقه الإسلامي في الهند، في ندوته الفقهية الثامنة^(٢)، أربعة موضوعات مهمة جداً، وكان من بينها موضوع "الإيدز" والحكم الشرعي فيه، وجاء بيانه في تسع فقرات محددة، أسجلها هنا كاملة:

١- إذا كان شخص مُصاباً بمرض الإيدز، ولكنه نكح امرأة مُحْفِياً مرضه عنها، فيحق لها فسخ نكاحها.

وإذا أصاب الزوج مرض الإيدز بعد النكاح، ووصل المرض إلى مرحلة خطيرة، يجوز لها فسخ النكاح.

٢- إذا حملت المرأة المصابة بمرض الإيدز، ويغلب على ظن الأطباء الموثوقين أن الطفل أيضاً يتأثر بالمرض، ففي هذه الصورة يجوز لها الإجهاض قبل نفخ الروح في الحمل، وقد حدد الفقهاء هذه المدة بمئة وعشرين يوماً.

٣- إذا أحاط مرض الإيدز مريضاً بكامله، وتعدّر المريض عن أداء فعالياته، فيعتبر ذلك الشخص مريضاً مرض الموت.

٤- من الواجب الخلّقي للمصاب بمرض الإيدز إخبار أهله وذويه بمرضه، والأخذ بالتدابير الاحتياطية.

(١) قضايا معاصرة في الندوات الفقهية، ص ٩٢ - ٩٣، من إصدارات المجمع نفسه.

وقد أصدر مجمع الفقه الإسلامي الدولي قرارين سابقين بشأن مرض نقص المناعة المكتسب (الإيدز)؛ الأول: هو القرار رقم (٨٢)، في دورته الثامنة (حزيران/ ١٩٩٣م)، ولكنه جاء مقتضباً، ولم يبيّن في القضايا الجوهرية في الموضوع، وأرجأه لدورة قادمة، حيث استكملت دراسته في جميع جوانبه، فأصدر قراره الثاني رقم (٩٠)، في الدورة التاسعة (نيسان/ ١٩٩٥م)، حيث جاء مفصلاً وافياً في ست فقرات رئيسة، وتوصيتين؛ أولاهما تأجيل موضوع حق المعاشرة الزوجية مع الإصابة بالإيدز لاستكمال بحثه.

وهذا القرار بنحو عام متفق في الأحكام الأساسية مع قرار مجمع الهند الوارد هنا.

(٢) المنعقدة في (أكتوبر - تشرين ١/ ١٩٩٥م)، في مدينة (علي جراه).

- ٥- إذا أصرَّ المصابُ بمرض الإيدز على الطبيب إخفاء مرضه، ويخشى الطبيب قوياً (يعني بشدة) تضرر أهله ومتعلّقيه (أقاربه وأصدقائه) ومجتمعه إذا أخفى مرضه فيجب عليه إخبار الجهة الصحيّة للحكومة والأفراد المتعلقين بذلك.
- ٦- من الواجب على أهل المصاب بالإيدز ومتعلّقيه ومجتمعه أن لا يتركوه مخذولاً، بل عليهم القيام بعنايته مع مراعاة الاحتياط الطبي وتقديم التعاون الكامل إليه، في توفير العلاج والتدابير الاحتياطية.
- ٧- لا يجوز حرمان الأطفال المصابين بمرض الإيدز من التعليم، بل يُوفّر لهم التعليم، مع مراعاة تدابير الطب الاحتياطية اللازمة.
- ٨- يستحسن منع الاختلاف إلى المنطقة المنكوبة بوباء الإيدز، ويُستثنى منها حالات الضرورة والأعذار.
- ٩- يحرم على المصاب بمرض الإيدز نقل مرضه إلى الشخص الآخر عمداً، رغم معرفته بمرضه، فإن ذلك معصية كبيرة، ويستحق فاعل ذلك عقوبة حسب نسبة تضرر الآخر أو المجتمع بذلك.

المطلب الرابع - من قرارات وتوصيات المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث:

- قرار في حكم الخَلِّ المصنوع من الخمر^(١):

قرر المجلس أن الخمر إذا تخلّلت -أي تحوّلت إلى خل- بنفسها فهي حلال وطاهرة بالإجماع، وإذا كانت تخلّلت بمعالجة وعمل متعمّد، كوضع ملح أو خبز أو بصل أو خل أو مادة كيميائية معينة، فقد اختلف فيها الفقهاء، فمنهم من قال: تطهر ويحل الانتفاع بها؛ لانقلاب عينها وزوال الوصف المفسد فيها، ومنهم من قال: لا تطهر، ولا يحل الانتفاع بها؛ لأننا أمرنا باجتنابها، وفي التخليل اقتراب منها، فلا يجوز.

وبعد أن استعرض المجلس أدلة الفريقين خلص إلى ترجيح المذهب الأول، وهو طهارة الخل وحل الانتفاع به. وذلك لأنّ التخليل -مثل التخلّل- يزيل الوصف المفسد

(١) هو القرار السابع من الدورة الرابعة، المنعقدة في مدينة (دبلن) بأيرلندا، في الفترة ما بين ١٨ - ٢٢ رجب / ١٤٢٠ هـ، الموافق: ٢٧ - ٣١ أكتوبر / ١٩٩٩ م.

وهو الإسكار، ولأنّ علة التنجيس والتحريم هي الإسكار، وقد زالت، والحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً، وتأكد هذا بقوله عليه الصلاة والسلام: ﴿نَعَمْ الإِدَامُ الْخُلُّ﴾^(١) من غير تفريق بين خل وآخر، ولا طلب منا البحث عن أصله ماذا كان.

وما روي بخلاف ذلك مما يدل على المنع من تحليلها، فإنما هو من باب الورع والتشديد عليهم في أول الأمر، حتى لا يتهاونوا فيها بحال.^(٢)

(١) أخرجه مسلم برقم (٢٠٥١)، عن عائشة رضي الله عنها، بلفظ: نعم الأدم أو الإدام الخل.

(٢) ولعل من المناسب هنا تسجيل ما جاء في مسألة تحليل الخمر في الموسوعة الفقهية الكويتية (ج ٥ ص ٢٧-٢٩):

تَحْلِيلُ الْخَمْرِ بِعَلَّاجٍ: ٣٤- قَالَ الشَّافِعِيُّ وَالحَنَابِلَةُ، وَهُوَ رَوَايَةٌ عَنْ مَالِكٍ لَا يَحِلُّ تَحْلِيلُ الْخَمْرِ بِالعَلَّاجِ كَالْحَلِّ وَالْبَصْلِ وَالْمَلْحِ، أَوْ إِقَادَ نَارٍ عِنْدَهَا، وَلَا تَطْهَرُ حَبْنَةً، لِأَنَّا مَأْمُورُونَ بِاجْتِنَابِهَا، فَيَكُونُ التَّحْلِيلُ اقْتِرَابًا مِنَ الْخَمْرِ عَلَى وَجْهِ التَّمَوُّلِ، وَهُوَ مُخَالِفٌ لِلْأَمْرِ بِالاجْتِنَابِ، وَلِأَنَّ النَّبِيَّ الْمُطْرُوحَ فِي الْخَمْرِ يَتَجَسَّسُ بِمُلَاقَبَاتِهَا فَيُنَجِّسُهَا بَعْدَ انْقِلَابِهَا خَلًّا، وَلِأَنَّ الرُّسُولَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمَرَ بِإِهْرَاقِ الْخَمْرِ بَعْدَ نَزُولِ آيَةِ الْمَائِدَةِ بِتَخْرِيمِهَا. وَعَنْ أَبِي طَلْحَةَ: «أَنَّهُ سَأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ أَيْتَامٍ وَرَثُوا خَرًّا، فَقَالَ: أَهْرِقُهَا، قَالَ: أَفَلَا أُحْلِلُهَا؟ قَالَ: لَا»، وَعَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: «أَهْدَى رَجُلٌ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَاوِيَةً خَمْرٍ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ اللَّهَ حَرَّمَهَا؟ فَقَالَ: لَا، فَسَارَتْهُ رَجُلٌ إِلَى جَنْبِهِ، فَقَالَ: بِمَ سَارَ رَهْ؟ فَقَالَ: أَمَرْتَهُ أَنْ يَبِيعَهَا، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ الَّذِي حَرَّمَ شُرْبَهَا حَرَّمَ بَيْعَهَا، فَفَتَحَ الرَّجُلُ الْمِرْدَاتَيْنِ حَتَّى ذَهَبَ مَا فِيهَا». فَقَدْ أَرَادَ الرَّجُلُ مَا فِي الْمِرْدَاتَيْنِ بِخَصْرَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَمْ يُنْكَرْ عَلَيْهِ، وَلَوْ جَارَ تَحْلِيلُهَا لَمَا أَبَاحَ لَهُ إِزَاقَتَهَا، وَلَتَبَّهَ عَلَى تَحْلِيلِهَا. وَهَذَا تَهْيٌ يَفْتَضِي التَّخْرِيمَ، وَلَوْ كَانَ إِلَى اسْتِضْلَاحِهَا سَبِيلٌ مَشْرُوعٌ لَمْ يُحْزَرْ إِزَاقَتُهَا، بَلْ أَرَشَدَهُمْ إِلَيْهِ، وَلَا يَسْمَا وَهِيَ لَا يَتِمُّ تَحْرِيمُ التَّخْرِيطِ فِي أَمْوَالِهِمْ. وَاسْتَدَلُّوا أَيْضًا بِإِجْمَاعِ الصَّحَابَةِ - كَمَا يَقُولُونَ - فَقَدْ رَوَى أَسْلَمٌ عَنْ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ صَعِدَ الْمِنْبَرَ فَقَالَ: لَا تَأْكُلْ خَلًّا مِنْ خَمْرٍ أَفْسَدَتْ، حَتَّى يَبْدَأَ اللَّهُ تَعَالَى إِفْسَادَهَا، وَذَلِكَ حِينَ طَابَ الْخُلُّ، وَلَا بَأْسَ عَلَى امْرِئٍ أَصَابَ خَلًّا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أَنْ يَتَنَاغَهُ مَا لَمْ يَعْلَمْ أَنَّهُمْ تَعَمَّدُوا إِفْسَادَهَا فَعِنْدَ ذَلِكَ يَقَعُ النَّهْيُ. وَهَذَا قَوْلٌ يَشْتَهَرُ بَيْنَ النَّاسِ لِأَنَّهُ إِعْلَانٌ لِلْحُكْمِ بَيْنَ النَّاسِ عَلَى الْمِنْبَرِ، فَلَمْ يُنْكَرْ أَحَدٌ. وَبِهِ قَالَ الزُّهْرِيُّ. وَظَاهِرُ الرَّوَايَةِ عِنْدَ الْحَنَفِيَّةِ، وَالرَّاجِعُ عِنْدَ الْمَالِكِيَّةِ أَنَّهُ يَحِلُّ شُرْبُهَا، وَيَكُونُ التَّحْلِيلُ جَائِزًا أَيْضًا، لِأَنَّهُ إِصْلَاحٌ، وَالْإِصْلَاحُ مُبَاحٌ، فَيَأْسَا عَلَى دَنْغِ الْجُلْدِ، فَإِنَّ الدِّبَاقَ يُطَهَّرُهُ، لِقَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّمَا إِهَابٌ دُبْعٌ فَقَدْ طَهَّرَهُ»، وَقَالَ عَنْ جُلْدِ الشَّاةِ الْمَيْتَةِ: «إِنَّ دِبَاقَهَا يُحِلُّهُ كَمَا يُحِلُّ خُلَّ الْخَمْرِ» فَأَجَارَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ التَّحْلِيلَ، كَمَا تَبَيَّنَ حُلُّ الْخُلِّ شَرْعًا، بِدَلِيلِ قَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيْضًا: «خَيْرٌ خَلُّكُمْ خُلَّ خَمْرِكُمْ»، وَبَدِيلُ قَوْلِهِ الَّذِي سَبَقَ ذِكْرُهُ أَيْضًا: «نَعَمْ الْأَذْمُ الْخُلُّ»، فَإِنَّهُ لَمْ يُفَرِّقْ بَيْنَ التَّحْلِيلِ بِنَفْسِهِ وَالتَّحْلِيلِ، فَالْأَنْصُ مُطْلَقٌ. وَلِأَنَّ التَّحْلِيلَ يُزِيلُ الْوُصْفَ الْمُفْسِدَ، وَيَجْعَلُ فِي الْخَمْرِ صِفَةَ الصَّلَاحِ، وَالْإِصْلَاحُ مُبَاحٌ، لِأَنَّهُ يُشَبِّهُ إِزَاقَةَ الْخَمْرِ. وَفِي رَوَايَةٍ ثَالِثَةٍ عَنْ مَالِكٍ - وَهِيَ الْمَشْهُورَةُ - أَنَّهُ عَلَى سَبِيلِ الْكَرَامَةِ [ملاحظة: تركت نقل الحواشي، بما فيها من ذكر المصادر وتخريج الأحاديث، والغرض هنا بيان المذاهب وأدلتها في المسألة، باختصار. ولعلّ الرّاجع عدم الجواز، بخلاف ما رجّحه قرار المجلس الأوروبي، ولكن يمكن قبول ترجيحهم، على أنه مراعاة لظروف الناس في الغرب. والله أعلم].

المبحث السادس

أمثلة من قرارات المجامع الفقهية في مجال السياسة الشرعية والدولية.

المطلب الأول- من قرارات وتوصيات مجمع البحوث الإسلامية:

إنّ المطلّع على قرارات مؤتمرات مجمع البحوث في الأزهر بمصر؛ يلفت نظره الاهتمام الكبير لقضية فلسطين عامة، والمسجد الأقصى المبارك خاصة، ووجوب الجهاد لتخليصه من الصهاينة المغتصبين، وبيان الموقف من الدول التي تساند الأعداء. وذلك فقط في المؤتمرات من الرابع (١٩٦٨م) وحتى الثامن (١٩٧٧م). ولعل السبب في هذا الاهتمام كونه يأتي صدئاً لأحوال العرب والمسلمين في تلك الفترة، التي أعقبت هزيمة (١٩٦٧م) مما أيقظهم قليلاً، وحفزهم حيناً، لعمل شيء ما، وكانت ذروة هذا العمل حرب رمضان من عام (١٣٩٣هـ) - تشرين ١ من عام (١٩٧٣م)^(١).

ومن قرارات مؤتمره الرابع، أقتطف بعض الفقرات المهمة في موضوع حكم الجهاد من أجل فلسطين والأقصى.

يعلن المؤتمر^(٢):

أولاً- أ- أن أسباب وجوب القتال والجهاد التي حددها القرآن الكريم، قد أصبحت كلها متوافرة في العدوان الإسرائيلي، بما كان من اعتداء على أرض الوطن العربي الإسلامي، وانتهاك لحرمت الدين في أقدس شعائرها وأماكنها، وبما كان من إخراج المسلمين والعرب من ديارهم، وبما كان من قسوة ووحشية في تقتيل المستضعفين من الشيوخ والنساء والأطفال.

(١) بينما لا نجد للمجامع الفقهية الأخرى قرارات في هذه القضية الكبرى، وإنما صدر عنها بعض النداءات والبيانات في دوراتها الأخيرة، من أواخر التسعينيات من القرن الماضي وحتى الآن.

وكان للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث قرار مهم بشأن القدس في دورته السادسة، سيأتي في آخر المطلب.

(٢) قرارات وتوصيات المؤتمرات، من الأول حتى التاسع، ص ٥٦ فما بعد. من إصدارات مجمع البحوث نفسه (١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م).

ولهذا كله صار الجهاد بالأموال والأنفس فرضاً عينياً في عنق كل مسلم، يقوم به على قدر وسعه وطاقته مهما بعدت الديار.

ج- يدعو المؤتمر إلى دعم الكفاح الذي يخوضه أبناء الشعب الفلسطيني وإمداده بكل أسباب القوة التي تضمن له الصمود والتصعيد، وتحقيق له هدفه وغايته.

ثالثاً- يدعو المؤتمر جميع الحكومات الإسلامية أن تقطع كل علاقة لها مع إسرائيل، أيّاً كانت هذه العلاقة، ويقرّر أن التعامل مع العدو في أية صورة من صور التعامل طعنة موجّهة للمسلمين جميعاً، ومخالفة لتعاليم الإسلام. قال الله تعالى: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ...﴾ [المجادلة: ٢٢].

رابعاً- أ- يهيب المؤتمر بالمسلمين في كل مكان ألا يغفلوا لحظة عن واجبهم الديني في تخليص بيت المقدس وسائر الأرض المحتلة والحفاظ على قداسته وعروبته، فهو أولى القبلتين وثالث الحرمين الشريفين، ومسرى رسول الله -ﷺ- ومعراج، ومثوى الشهداء من صحابته.

ب- يؤكد المؤتمر الفتوى الدينية الصادرة من علماء المسلمين وقضاتهم ومفتيهم في الضفة الغربية بالأردن بتاريخ: ١٧ من جمادى الأولى / ١٣٨٧ هـ، الموافق: ٢٢ أغسطس / ١٩٦٧ م، والمتضمنة أن المسجد الأقصى المبارك بمعناه الديني يشمل المسجد الأقصى المبارك المعروف الآن، ومسجد الصخرة المشرفة، والساحات المحيطة بهما، وما عليه السور وفيه الأبواب،... الخ.

سادساً- (أ) يعلن المؤتمر استنكاره الصارخ لمساندة بعض الدول لإسرائيل وتأييدها لعدوانها، ويعتبر تلك المساندة وذلك التأييد تحدياً وعداءً للأمة الإسلامية واستهانة بمشاعر المسلمين.

(ب) يُعلن المؤتمر أن المسلمين في مختلف بلادهم لن يقفوا مكتوفي الأيدي أمام الأطماع الصهيونية العنصرية في العالم العربي الإسلامي، ولن يتوانوا عن بذل النفوس والأرواح في سبيل الدفاع عن أوطانهم ومقدساتهم واسترداد أرضهم السليبة^(١).
والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

صدر بالقاهرة بتاريخ: ١٣/ رجب/ ١٣٨٨ هـ. الموافق: ٦/ أكتوبر/ ١٩٦٨ م.

المطلب الثاني- من قرارات وتوصيات مجمع رابطة العالم الإسلامي:

لم أجد لمجمع الرابطة في هذا المجال إلا قرارين، أختار أحدهما هنا:

- قرار بشأن مناشدة حُكّام الدول العربية والإسلامية بتطبيق الشريعة الإسلامية^(٢):

أصدر مجلس المجمع الفقهي الإسلامي قراره الثاني في دورته الثانية^(٣)، بهذا الشأن،

وهذا نصه:

لقد تدارس المجلس واقع الدول العربية والإسلامية المؤلم، وما تعانيه من تفكك، وما ابتليت به من نأبي عن الأخذ بأسباب العز والسعادة، وإعراض عن تطبيق الشريعة الإسلامية وزهد في تعاليمها، وانصياع إلى تطبيق قوانين مستوردة ما أنزل الله بها من سلطان.

وقرر مجلس المجمع أن من أهم واجباته أن يكتب إلى ملوك ورؤساء الدول العربية والإسلامية رسائل يدعوهم ويناشدهم فيها أن يبادروا إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، التي تكفل لهم بالتزامها عزّ الدنيا وسعادة الآخرة، ويحصل لهم بالاستمساك بها النصر على

(١) وقد تكرر مضمون هذه الفقرات، في المؤتمرات الأربعة التالية، حتى عام (١٩٧٧ م)، قبل بدء محادثات السلام بين

مصر وإسرائيل، ثم توقيع اتفاقية (كامب ديفيد) المشؤومة، في عام (١٩٧٨ م).

(٢) قرارات وتوصيات مجلس المجمع الفقهي في دوراته، من الأولى حتى الثامنة، ص ٥٦.

(٣) المنعقدة بمكة المكرمة في عام (١٣٩٩ هـ) = (١٩٧٩ م).

وبعد عشر سنوات تقريباً أصدر مجمع الفقه الإسلامي الدولي قراره رقم (٤٨)، في دورته الخامسة، بشأن تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، وهو مماثل لما جاء هنا في مضمونه وخلاصته.

الأعداء والظفر بالأمن والطمأنينة، والخلاص من المصائب التي يعانون منها نتيجة لإعراضهم عن تحكيمها، ويتم إرسال هذه الرسائل وفقاً للصيغة المرفقة^(١)

المطلب الثالث- من قرارات وتوصيات مجمع منظمة المؤتمر الإسلامي:

لئن كانت قرارات مجمع الرابطة في المجال السياسي قليلة جداً؛ فإن قرارات مجمع المنظمة فيه كثيرة ومتنوعة في موضوعاتها، ولذا سأختار اثنين منها، في أكثر الموضوعات شغلاً للناس على مستوى العالم أجمع في هذه الفترة من الزمان.

١- قرار بشأن حقوق الإنسان والعنف الدولي^(٢):

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي، المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي، المنعقد في دورته الرابعة عشرة بالدوحة (دولة قطر) من ٨ إلى ١٣ / ذو القعدة / ١٤٢٣ هـ، الموافق ١١-١٦ كانون الثاني (يناير) / ٢٠٠٣ م، بعد اطلاعه على البحوث الواردة إلى المجمع، بخصوص موضوع حقوق الإنسان والعنف الدولي، وبعد استماعه إلى المناقشات التي دارت حوله؛ قرر ما يأتي:

١- الإسلام يكرم الإنسان من حيث هو إنسان، ويُعنى بتقرير حقوقه، ورعاية حرمانه. والفقه الإسلامي هو أول فقه في العالم يقدم تشريعاً داخلياً ودولياً للعلاقات البشرية في السلم والحرب.

٢- الإرهاب: هو العدوان أو التخويف أو التهديد - مادياً أو معنوياً - الصادر من الدول أو الجماعات أو الأفراد على الإنسان، دينه أو نفسه أو عرضه أو عقله أو ماله؛ بغير حق، بشتى صنوف وصور الإفساد في الأرض.

(١) في الصفحتين التاليتين لنص القرار جاءت صيغة خطاب مجلس المجمع إلى الملوك والرؤساء والأمراء، حول وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية. وفيها بيان أهميته وأدلة وجوبه، وحث وترغيب بأسلوب رقيق رفيق، تنفيذاً وعملاً بقوله تعالى، أمراً رسوليه موسى وهارون عليها السلام في مخاطبة فرعون: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيْسًا تَعْلَهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ [طه ٤٤ /

(٢) هو القرار رقم (١٢٨) عام.

٣- يؤكد المجمع أن الجهاد والاستشهاد، لنشر العقيدة الإسلامية والدفاع عنها وعن حرمة الأوطان، ليس إرهاباً، وإنما هو دفاع عن حقوق أساسية.

ولذلك كان من حق الشعوب المغلوبة على أمرها والخاضعة للاحتلال أن تسعى للحصول على حريتها بكل الوسائل التي تتاح لها.

٤- إن تحديد مفاهيم المصطلحات الخاصة، مثل الجهاد والإرهاب والعنف، التي شاع استخدامها في وسائل الإعلام المختلفة مصطلحات علمية، لا يجوز استغلال أي مصطلح منها في غير ما يدل عليه أو يراد به.

وأما حكم ما يتعلق بالانغماس في العدو -العمليات الاستشهادية- فقد رأى المجلس تأجيله إلى دورة لاحقة لإعداد بحوث مستقلة فيه.

توصيات:

يوصي المجمع بوجوب تدوين مدونة إسلامية في القانون الدولي الإنساني، على غرار المدونات القانونية المعهودة، ثم تترجم هذه المدونة إلى مختلف اللغات العالمية، وتوضع هذه المدونة في مكتبات الجامعات ومؤسسات هيئة الأمم، فذلك أجدى بكثير من تردادنا القول بأن الإسلام لا يعرف الإرهاب، ولكي يقف غير المسلمين على موقف الإسلام في وضوح لا غموض فيه.

يوصي المجمع بتشكيل لجنة من أهل الذكر لوضع ميثاق إسلامي يبين في جلاء التصور الإسلامي للعلاقة مع غير المسلمين، وترجمة هذا الميثاق إلى اللغات العالمية مع نشره بمختلف وسائل الإعلام المعاصرة، فهذا سبيل لدحض كثير من المفتريات، وتوضيح الحقائق الإسلامية لغير المسلمين.

٢- قرار بشأن النظام العالمي الجديد والعولمة والتكتلات الإقليمية وأثرها^(١):

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي المنعقد في دورته الرابعة عشرة بالدوحة (دولة قطر)، بعد اطلاعه على البحوث الواردة إلى المجمع

(١) هو القرار رقم (١٣٤) عام.

بخصوص موضوع النظام العالمي الجديد والعولمة والتكتلات الإقليمية وأثرها، وبعد استماعه إلى المناقشات التي دارت حوله.

انتهى إلى ما يأتي:

أولاً- المقصود بالعولمة والنظام العالمي الجديد:

العولمة تعني في شكلها ومظاهرها سهولة الانتقال في السلع والأفكار ورفع الحواجز بين الشعوب والأمم، بحيث أصبح العالم أشبه ما يكون بقرية كونية صغيرة وذلك نتيجة التقدم التكنولوجي المعاصر، وما تم ابتكاره من صيغ للتعامل الدولي، منها: التكتلات الإقليمية الدولية، ومنظمة التجارة العالمية، والشركات العابرة للقارات. وقد رافق ذلك استغلال القوى الكبرى ومؤثرات الحضارة الغربية المعاصرة لهذه الإمكانيات المتاحة لمصالحها، مما مكنها من السيطرة والهيمنة على كثير من مجالات الحياة الإنسانية، بل أخذت هذه القوى تعمل على قيادة عمليات التقدم التكنولوجي لإيجاد المزيد من الآليات والصيغ التي تمكنها من زيادة قدراتها من ناحية، وزيادة سيطرتها وهيمنتها على آفاق الحياة الإنسانية من ناحية أخرى.

وقد ارتبط بذلك ما يُسمى بالنظام العالمي الجديد، الذي يقوم على المنظمات الدولية والمؤتمرات العالمية التي أخذت تتصدى لمختلف القضايا التربوية والاقتصادية والاجتماعية والسكانية والبيئية، بنظر يحرص على مصالح القوى الكبرى ويدفع لتعميم مفاهيم الحضارة المادية الغربية المعاصرة.

والعولمة بهذه الصورة تمثل تحدياً صارخاً للأمة الإسلامية بما تحمله من رسالة إلهية، وما أقامته من حضارة إنسانية راشدة، حققت خير الإنسان وسعادته في كل آفاق الحياة. مما يُحمّل علماء الأمة وساستها ومفكرها وقادتها، في ميادين الحياة السياسية والثقافية والتربوية والاقتصادية والإعلامية وغيرها، مسؤوليات كبيرة لتحقيق نهضة إسلامية شاملة تدفع الأمة إلى آفاق الازدهار والتقدم.

ويتجلى ذلك في مجالين:

الأول: تحصين أجيال الأمة ومختلف أبنائها في وجه التحديات التي تفرضها ممارسات العولمة المعاصرة الواقعة تحت التأثير الغربي، مما يتطلب جهوداً كبيرة لبناء الشخصية

الإسلامية المعاصرة القادرة على مواجهة التحديات عن وعي وبصيرة وعلى أساس من الفهم العميق للإسلام بوسْطية واعتدال وتوازن، بحيث تجمع بين العلم والإيمان، وبين الأصالة والمعاصرة، وبين التمسك بالثوابت والانفتاح على إنجازات العصر. وهذا يوجب العناية البالغة بمناهج التربية والتعليم وبخاصة تقوية المواد الدينية، ورفض أي تدخل فيها من القوى الخارجية.

الثاني: الإمساك بزمam المبادرة في التعامل مع أدوات العولمة وآلياتها وفق خطط شمولية واعية تخاطب التجمعات الإنسانية المعاصرة، بالطريقة التي تفهم واللغة التي تدرك بعيداً عن الارتجال والسطحية، أو التنظير المحدود القاصر، بما يشمل مجالات الفكر والثقافة والإعلام، ويهدف إلى تحقيق الممارسات الإبداعية والإنجازات العلمية والاقتصادية التنموية التي تؤمن الحياة الكريمة لكل إنسان في المجتمع.

ثانياً- التوصيات:

ويوصي المجمع في إطار الخطط الشمولية المشار إليها، ومن منطلق أن الإسلام دين عالمي، جاء لخير الناس وسعادتهم في الدنيا والآخرة، وهو خاتمة الأديان الذي لا يُقبل من أحد دين سواه، بما يأتي:

- التعريف بعالمية الإسلام وما يقدمه من حلول لمشكلات البشرية على وفق منهج علمي موضوعي، ويستخدم كل الوسائل المتاحة لتحقيق ذلك.

- تقوية منظمة المؤتمر الإسلامي والمؤسسات التابعة لها وسائر المؤسسات الإسلامية الدولية، وتفعيل دورها بهدف تعميق التكتل الدولي الإسلامي وبخاصة في المجال الاقتصادي.

- ضرورة العمل الجاد على إقامة الأسواق الإسلامية المشتركة وتشجيع المشروعات والاستثمارات الاقتصادية المشتركة بين الدول العربية والإسلامية.

- العمل على إعادة صياغة العلاقة بين العالم الإسلامي والنظام الدولي الجديد بما يؤكد استقلال الدول الإسلامية واحترام سيادتها وخصوصياتها، بهدف المحافظة على الهوية الإسلامية لشعوبها.

المطلب الرابع- من قرارات المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث:

- قرار موضوعه (التنازل عن القدس خيانة لله ولرسوله وللمؤمنين)^(١):

لا يجوز لأحد أن يتنازل عن أي جزء من أرض الإسلام، فأرض الإسلام ليست حقاً لرئيس ولا لأمير ولا لوزير ولا لجماعة من الناس، حتى يتنازل عنها تحت أي ضغط أو ظرف. وإنما الواجب على الأفراد والجماعات أن يسعوا بكل الوسائل لمقاومة الاحتلال وتحرير القدس الشريف، واستعادتها إلى دار الإسلام.

وإذا عَجَزَ جيل من أجيال الأمة أو تقاعس، فلا يجوز له أن يفرض عجزه أو تقاعسه على كل أجيال الأمة القادمة إلى يوم القيامة، فيتنازل عما لا يجوز له التنازل عنه.

ولهذا يفتي المجلس بتحريم بيع الأرض للأعداء في القدس أو غيرها من أرض فلسطين أو قبول التعويض عنها بالنسبة للاجئين المشردين. لأنّ أوطان الإسلام لا تقبل التنازل أو التعويض عنها بحال من الأحوال، ومن فعل ذلك فقد خان الله ورسوله وجماعة المؤمنين.

وإذا كان هذا الحكم في شأن أي أرض إسلامية، فكيف إذا كانت هذه الأرض في القدس الشريف، أولى القبلتين، وبلد المسجد الأقصى، وثالث المدن المعظمة في الإسلام بعد مكة والمدينة، والأرض التي انتهى إليها الإسرائاء، وابتدأ منها المعراج. وحسبنا في فضلها قول الله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الإسراء: ١]

ولهذا، للقدس مكان في قلب كل مسلم، في المشرق أو المغرب، ممسّ شغافه، وتتغلغل في أعماقه، حباً لها، وحرصاً عليها، وغيره على حرمتها، واهتماماً بشأنها. ومن أجلها أصبحت قضية فلسطين هي قضية المسلمين الأولى، لها يفرعون، وعليها يحافظون، وفي سبيلها يدافعون ويقاتلون، ولا يَضُنُّون عليها بنفس ولا نفيس.

(١) هو القرار الأول في الدورة السادسة، المنعقدة في مقر المجلس بمدينة (دبلن)، في الفترة ما بين ٢٨ جمادى الأولى - ٣ جمادى الآخرة/ ١٤٢١ هـ الموافق: ٢٨/ أغسطس - ١/ سبتمبر/ ٢٠٠٠ م.

إنَّ القدس ليست للفلسطينيين وحدهم، إنها للمسلمين جميعاً، عربهم وعجمهم، كما أنها للعرب كافة، مسلمهم ومسيحيهم.

ولا يجوز للفلسطينيين وحدهم أن يتصرفوا في مصير القدس، ويفتتوا على المسلمين في أنحاء الأرض. وهذا بالتالي يوجب على المسلمين - حيثما كانوا - أن يقوموا بواجبهم ويبدلوا ما في وسعهم في الدفاع عن بيت المقدس، والمسجد الأقصى، وهذا فرض عليهم جميعاً، يتكفلون في الذود عنه بأنفسهم وأموالهم وكل ما ملكت أيديهم، وإلا حقت عليهم عقوبة الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ أَنْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَنْتَاقِلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ، أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ، فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ ﴿٣٨﴾ إِلَّا تَنْفِرُوا يَعْذِبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَيَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ، وَلَا تَضُرُّوهُ شَيْئًا، وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾. [التوبة: ٣٨، ٣٩].

وحينما احتل الصليبيون القدس قديماً، كان الذين عملوا على تحريرها مسلمين من غير العرب، مثل عماد الدين زنكي التركي^(١)، وابنه نور الدين محمود الشهيد^(٢)، وتلميذه صلاح الدين الأيوبي الكردي، الذي حرر الله القدس على يديه.

ولا يزال المسلمون في كل مكان - أكثر من مليار وثلاث - مستعدين للبدل والتضحية من أجل القدس العزيز، وهذا شيء يلمسه كل أحد لدى الشعوب الإسلامية، ابتداء من الفلبين وإندونيسيا في الشرق إلى موريتانيا في المغرب العربي، وإن لم ينعكس هذا بصورة قوية وواضحة لدى بعض حكام المسلمين للأسف.

(١) عماد الدين، زنكي: جاء في البداية والنهاية، للعلامة المحدث المؤرخ ابن كثير (١٢/ ٢٢١)، في وفيات سنة (٥٤١هـ): وفيها: قتل الملك عماد الدين زنكي بن قيم الدولة، التركي، صاحب المؤصل، وحلب، وغيرها من البلاد الشامية والجزيرة، وكان محاصراً قلعة جعبر. وقد كان زنكي من خيار الملوك وأحسنهم سيرة وشكلاً، وكان شجاعاً مقداماً حازماً، خضعت له ملوك الأطراف، وكان من أشد الناس غيرة على نساء الرعية، وأجود الملوك معاملة، وأرفقهم بالعامه.

(٢) نور الدين، محمود بن زنكي بن آقسنقر: قال في البداية والنهاية (١٢/ ٣٥٣) في وفيات سنة (٥٦٩هـ): وفيها السلطان الملك العادل نور الدين، صاحب بلاد الشام وغيرها من البلدان الكثيرة الواسعة، كان مجاهداً في الفرنج، أمراً بالمعروف ناهياً عن المنكر، محباً للعلماء والفقراء والصالحين، مبعضاً للظلم، صحيح الاعتقاد، مؤثراً لأفعال الخير، لا يحسر أحد أن يظلم أحداً في زمانه، وكان قد قمع المناكر وأهلها، ورفع العلم والشرع، وكان مدمناً لقيام الليل، يصوم كثيراً، ويمتنع نفسه عن الشهوات، وكان يحب التيسير على المسلمين، ويرسل البر إلى العلماء والفقراء والمساكين والأيتام والأرامل، وليست الدنيا عنده بشيء. رحمه الله.

إنّ القدس جزء عزيز من دار الإسلام، وأرض الإسلام، ووطن الإسلام، وقد صار للمسلمين فيها أربعة عشر قرناً من الزمان، ولم يأخذوها من اليهود، فقد انتهى الوجود اليهودي فيها منذ مئات السنين، كما انتهت دولتهم قبل ذلك بمئات السنين، فلم تقم لليهود دولة في فلسطين إلا بضع مئات من السنين، وكان العرب اليبوسيون وغيرهم منذ آلاف السنين.

لقد تسلم عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- القدس من (بَطْرِيْرُكها) النصرانيّ صفر نيس، وكان مما شارطه عليه عمر: ألا يسكنهم فيها يهود! (١).



(١) فتح المسلمون مدينة القدس في عهد الخليفة "عمر بن الخطاب" في عام (١٥هـ = ٦٣٦م). ومما يذكر في ذلك أن الجيش العربي الإسلامي، الذي كان بقيادة الصحابي الجليل "أبي عبيدة بن الجراح" حاصر المدينة لمدة أربعة أشهر، ثم طلب حاكم المدينة الروماني "صفر نيس" الأمان، وعرض تسليم مفاتيح المدينة بسلام إلى خليفة المسلمين بنفسه. وبالفعل دخل جيش المسلمين القدس بقيادة الخليفة "عمر بن الخطاب" وأعطى لأهلها الأمان. وكانت المرة الأولى -والأخيرة- في تاريخ فتوحات القدس، التي لم تُرَق فيها قطرة دم واحدة! انظر التفصيل على موقع: www.ru4arab.ru/mosque.htm

المبحث السابع

أمثلة من قرارات المجامع الفقهية في مجال الشؤون الاجتماعية العامة.

المقصود بهذا المجال:

المراد بالشؤون الاجتماعية العامة: القضايا والمسائل التي تُهم المجتمع الإسلامي، من حيث كونه مجتمعاً، مما لا يدخل في واحد من المجالات الستة السابقة (العقيدة - العبادات - الأحوال الشخصية - المعاملات المالية - الصحة والطب - السياسة الشرعية).

ويمكن التمثيل لهذا المجال بالموضوعات الآتية: قضايا المرأة ودورها في التنمية والمجتمع، قضايا العمل والعمال، مسائل الأسرة والتربية والتعليم والشباب.

كما يمكن إلحاق قضايا الثقافة والفنون والأنشطة الاجتماعية العامة به؛ مثل قضايا المسرح والتمثيل والإعلام، والرياضة بأنواعها، ومسائل اللباس والزينة والأطعمة والأشربة، ونحوها.

حجم الاجتهادات الجماعية في هذا المجال:

أما المجامع الفقهية فنجد عنايتها بهذا المجال قليلة نسبياً، وقراراتها في موضوعاته محدودة، وإن كان ما وُجد منها قيماً وأصيلاً، كما سنرى أمثلته في المطلب الأول.

وأما لجان وهيئات الفتوى الشرعية في دوائر الفتوى المختلفة، فقد كانت عنايتها بهذا المجال أكبر، لسببين؛ الأول: كثرة السائلين والمستفتين في هذه القضايا. الثاني: أن دورات هذه اللجان أسبوعية أو شهرية على أبعد احتمال، بخلاف المجامع الفقهية التي تكون دوراتها سنوية أو نصف سنوية، وهذا مما يزيد من عدد المسائل المجتهد فيها جماعياً.

وسنرى أمثلتها في الفصل الثاني، من هذا الباب الرابع.

المطلب الأول- من قرارات مجمع البحوث الإسلامية في الأزهر:

قرارات في (تحديد النسل) و(تربية الشباب)^(١):

بحث مجمع البحوث الإسلامية، في الفترة الثانية من مؤتمره الثاني^(٢)، عدداً كبيراً من الموضوعات المهمة، وأصدر فيها قرارات مناسبة.

وكان من بينها قرارات في شؤون الأسرة والشباب، أختار منها اثنين:

أولاً- قرار بشأن تحديد النسل^(٣):

يقرر المؤتمر ما يأتي:

- ١- أن الإسلام رغب في زيادة النسل وتكثيره؛ لأن كثرة النسل تقوي الأمة الإسلامية اجتماعياً واقتصادياً وحريراً، وتزيدها عزة ومنعة.
 - ٢- إذا كانت هناك ضرورة شخصية تحتم تنظيم النسل فللزوجة أن يتصرفا طبقاً لما تقتضيه الضرورة، وتقدير هذه الضرورة متروك لضمير الفرد ودينه.
 - ٣- لا يصح شرعاً وضع قوانين تجبر الناس على تحديد النسل بأي وجه من الوجوه.
 - ٤- أن الإجهاض بقصد تحديد النسل، أو استعمال الوسائل التي تؤدي إلى العقم لهذا الغرض أمر لا تجوز ممارسته شرعاً للزوجين أو لغيرهما.
- ويوصي المؤتمر بتوعية المواطنين وتقديم المعونة لهم في كل ما سبق تقريره بصدد تنظيم النسل.

ثانياً- قرار بشأن تربية الشباب:

يرى المؤتمر ما يأتي:

(١) قرارات وتوصيات المؤتمرات السابقة، من الأول إلى التاسع، ص ٣٤ - ٣٥. من إصدارات المجمع.

(٢) المنعقدة في سنة (١٣٨٥ هـ = ١٩٦٥ م)، بالقاهرة.

(٣) انظر قرار مجمع الرابطة في الموضوع ذاته، في دورته الثالثة (١٤٠٠ هـ)، وهو متفق مع ما جاء في قرار مجمع البحوث، وفيه إشارات إلى الأدلة الشرعية.

وانظر أيضاً قرار مجمع المنظمة بشأن تنظيم النسل، في دورته الخامسة (١٤٠٩ هـ - ١٩٨٨ م)، وهو متفق مع مضمون قراراتي المجمعين السابقين.

١- أن التربية الدينية وإشاعة الإيثار والخير في القلوب هي خير ما يتقذ الشباب مما صار إليه البعض من انحراف وانحدار.

٢- وأن انحراف بعض الشباب وتركهم شعائر الدين مرض نفسي، يُعالج بالرفق والعطف والنصح الذي يصل إلى أعماق النفس، وذلك اتباعاً لأسلوب القرآن^(١).

المطلب الثاني- من قرارات مجمع رابطة العالم الإسلامي:

- قرار بشأن موضوع (الملاكمة والمصارعة الحرة ومصارعة الثيران)^(٢):

إن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي، قد نظر في موضوع الملاكمة والمصارعة الحرة، من حيث عدّها رياضة بدنية جائزة، وكذا في مصارعة الثيران المعتادة في بعض البلاد الأجنبية، هل تجوز في حكم الإسلام أو لا تجوز؟

وبعد المداولة في هذا الشأن من مختلف جوانبه...، وبعد الاطلاع على الدراسات التي قُدمت في هذا الشأن، بتكليف من مجلس المجمع في دورته السابقة، من قبل الأطباء ذوي الاختصاص...؛ قرّر مجلس المجمع ما يأتي:

أولاً- الملاكمة:

يرى مجلس المجمع بالإجماع أن الملاكمة المذكورة التي أصبحت تمارس فعلاً في حلبات الرياضة والمسابقة في بلادنا اليوم هي ممارسة محرّمة في الشريعة الإسلامية؛ لأنها تقوم على أساس استباحة إيذاء كل من المتغالبين للآخر إيذاء بالغاً في جسمه قد يصل به إلى العمى أو التلف الحاد أو المزمّن في المخ أو إلى الكسور البليغة، أو إلى الموت، دون مسؤولية على الضارب، مع فرح الجمهور المؤيد للمتصر، والابتهاج بما حصل للآخر من الأذى، وهو عمل محرم مرفوض كلياً وجزئياً في حكم الإسلام؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ

(١) وجاء بعد هذا القرار خمس توصيات مهمة بشأن تربية الشباب، ص ٣٥-٣٦، المصدر نفسه.

(٢) هو القرار الثالث من الدورة العاشرة المنعقدة في مكة المكرمة، في صفر/ سنة (١٤٠٨هـ)، أكتوبر- تشرين ١/ سنة (١٩٨٧م).

إِلَى التَّهْلُكَةِ] [البقرة: ١٩٥]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: ٢٩]، وقوله -ﷺ-: ﴿لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ﴾^(١).

وعلى ذلك، فقد نص فقهاء الشريعة على أن من أباح دمه لآخر، فقال له: (اقتلني)؛ أنه لا يجوز له قتله، ولو فعل كان مسئولاً ومستحقاً للعقاب.

وبناء على ذلك يقرر المجمع أن هذه الملاكمة لا يجوز أن تسمى رياضة بدنية ولا تجوز ممارستها؛ لأن مفهوم الرياضة يقوم على أساس التمرين دون إيذاء أو ضرر، ويجب أن تحذف من برامج الرياضة المحلية ومن المشاركات فيها في المباريات العالمية، كما يقرر المجلس عدم جواز عرضها في البرامج التلفازية كي لا تتعلم الناشئة هذا العمل السيئ وتحاول تقليده.

ثانياً - المصارعة الحرة:

وأما المصارعة الحرة التي يستبيح فيها كل من المتصارعين إيذاء الآخر والإضرار به. فإن المجلس يرى فيها عملاً مشابهاً تمام المشابهة للملاكمة المذكورة وإن اختلفت الصورة؛ لأن جميع المحاذير الشرعية التي أشير إليها في الملاكمة موجودة في المصارعة الحرة التي تجري على طريقة المصارعة وتأخذ حكمها في التحريم. وأما الأنواع الأخرى من المصارعة التي تمارس لمحض الرياضة البدنية ولا يستباح فيها الإيذاء فإنها جائزة شرعاً ولا يرى المجلس مانعاً منها.

ثالثاً - مصارعة الثيران:

وأما مصارعة الثيران المعتادة في بعض بلاد العالم، والتي تؤدي إلى قتل الثور ببراعة استخدام الإنسان المدرب للسلاح فهي أيضاً محرمة شرعاً في حكم الإسلام؛ لأنها تؤدي إلى قتل الحيوان تعذيباً بما يغرس في جسمه من سهام، وكثيراً ما تؤدي هذه المصارعة إلى أن يقتل الثور مصارعاً. وهذه المصارعة عمل وحشيٌّ يأباه الشرع الإسلامي الذي يقول

(١) رواه الحاكم برقم (٢٣٤٥)، وهو صحيح لغيره.

رسوله المصطفى - ﷺ - في الحديث الصحيح: «دخلت امرأة النار في هرة حبستها، فلا هي أطعمتها وسقتهها إذ حبستها، ولا هي تركتها تأكل من خَشَاش الأرض»^(١).

فإذا كان هذا الحبس للهرة يوجب دخول النار يوم القيامة فكيف بحال من يعذب الثور بالسلاح حتى الموت؟.

رابعاً- التحريش بين الحيوانات:

ويقرر المجمع أيضاً تحريم ما يقع في بعض البلاد من التحريش بين الحيوانات، كالجمال والكباش والديكة، وغيرها، حتى يقتل أو يؤذي بعضها بعضاً.
وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً، والحمد لله رب العالمين.

المطلب الثالث- من قرارات مجمع منظمة المؤتمر الإسلامي:

- قرار بشأن موضوع الإعلان الإسلامي لدور المرأة في تنمية المجتمع المسلم^(٢):

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي، بعد اطلاعه على توصيات ندوة الخبراء حول دور المرأة في تنمية المجتمع الإسلامي التي عُقدت بطهران في (ذي القعدة/ ١٤١٥ هـ- إبريل/ ١٩٩٥ م) وتأكيداً للقيم التي أحاط الإسلام المرأة بها، وناقضتها مؤتمرات المرأة العالمية، وبخاصة مؤتمرني (القاهرة) و(بكين)، وما تلاهما، وفي ضوء ما صدر من بيانات إسلامية لمواجهة تلك الحملات المنكرة؛ قرّر ما يأتي:

أولاً- إنّ من أهداف الإسلام بناء مجتمع يكون فيه لكل من الرجل والمرأة دور متكامل في عملية البناء والتنمية، وقد أعطى الإسلام المرأة حقوقها كاملة على أساس ينسجم مع شخصيتها، وقدراتها وكفاياتها، وتطلعاتها ودورها الرئيس في الحياة. وفي

(١) لم أجده بهذا اللفظ في أي من الكتب التسعة المشهورة. ولكن أخرجه البخاري برقم (٣١٤٠)، ومسلم برقم (٢٦١٩)، بالفاظ متقاربة، والقصة معروفة صحيحة.

(٢) هو القرار رقم (١١٤)، الثامن في الدورة الثانية عشرة المنعقدة في الرياض في (جمادى الآخرة/ ١٤٢١ هـ - سبتمبر/ أيلول/ ٢٠٠٠ م). وانظر القرار الخامس من الدورة الخامسة للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث في (حكم مشاركة المرأة في العمل العام).

التصور الإسلامي يشكل المجتمع وحدة متكاملة يتم فيها التعامل مع الرجل بصورة شاملة، ويؤكد القرآن الكريم، والسنة النبوية على وحدة الأمة الإسلامية بعناصرها الحيوية، فلكل من المرأة والرجل شخصيته، ومكانته في المجتمع.

ثانياً- الأسرة المبنية على الزواج الشرعي حجر الزاوية في البناء الاجتماعي السليم، ولذا فالإسلام يرفض أية صورة مزعومة أخرى للأسرة، وأية علاقة بديلة خارج هذا الإطار الشرعي. وللمرأة بمقتضى أمومتها وخصائصها الأخرى الدور الأساس في استقرار ورفاه هذا البناء العائلي.

ثالثاً- إن الأمومة هي إحدى وظائف المرأة الطبيعية في حياتها، ولن تستطيع أداء هذه الرسالة النبيلة على أحسن وجه وتكوين الأجيال القادمة إلا إذا حصلت على جميع حقوقها الإسلامية لتقوم بمهمتها في مجالات الحياة الخاصة بها.

رابعاً- المرأة والرجل متساويان في الكرامة الإنسانية، كما أن للمرأة من الحقوق وعليها من الواجبات ما يلزم فطرتها وقدراتها وتكوينها، وبينما يتمتع كل من الرجل والمرأة بصفات طبيعية متفاوتة، فهما متكاملان في المسؤوليات المنوطة بكل منهما في الشريعة الإسلامية.

خامساً- الدعوة إلى احترام المرأة في جميع المجالات، ورفض العنف الذي ما زالت تعاني منه في بعض البيئات، ومنه العنف المنزلي، والاستغلال الجنسي، والتصوير الإباحي، والدعارة، والاتجار بالمرأة، والمضايقات الجنسية مما هو ملاحظ في كثير من المجتمعات التي تمتهن المرأة وكرامتها، وتتنكر لحقوقها الشرعية، وهي أمور منكرة دخيلة لا علاقة للإسلام بها.

سادساً- قيام الوسائل الإعلامية بتعزيز الدور الإيجابي للمرأة ورفض جميع أشكال استغلال المرأة في وسائل الإعلام والإعلان، والدعاية المسيئة للقيم والفضائل مما يشكل تحقيراً لشخصيتها وامتهاناً لكرامتها.

سابعاً- ينبغي بذل جميع الجهود لتخفيف آلام النساء والمجموعات الضعيفة وبصفة خاصة النساء المسلمات اللاتي ما زلن ضحايا النزاعات المسلحة والاحتلال الأجنبي والفقر وضحايا الضغوط الأجنبية.

ثامناً- إن التنمية الشاملة المتواصلة لا يمكن تحقيقها إلا على أساس من القيم الدينية والأخلاقية، وهذا يقتضي رفض محاولات فرض مفاهيم ثقافية واجتماعية دخيلة وإدانة الهجمات المتواصلة من بعض الجهات ضد المفاهيم والأحكام الإسلامية المتعلقة بالمرأة.

تاسعاً- الإنكار الشديد لأساليب بعض الحكومات في منع المرأة المسلمة من الالتزام بدينها وإقامة شعائرها وما افترضه الله عليها كالحشمة والحجاب.

عاشراً- العمل على جعل مؤسسات التعليم النسوي بجميع مراحله منفصلاً عن تعليم الذكور وفاء بحقوق المرأة المشروعة وقياماً بمقتضيات الشريعة.

حادي عشر- إن الشريعة الإسلامية في مصادرها الأساسية هي المرجع الوحيد لتفسير أو توضيح أي مادة من مواد هذا الإعلان.

المطلب الرابع- من قرارات مجمع الفقه الإسلامي / الهند:

- قرار بشأن استخدام (الإنترنت) والأجهزة الحديثة للأهداف الدينية^(١):

ناقشت الندوة الفقهية الثانية عشرة لمجمع الفقه الإسلامي - الهند، موضوع (الإنترنت والأجهزة الحديثة)، واتخذت عدداً من القرارات، كان أهمها:

١- إن الإنترنت من أهم وسائل الإعلام في هذا العصر، وهو في الأصل وسيلة وذريعة لتوصيل الكلام من إنسان إلى إنسان آخر، ويجب عند تعيين الحكم الشرعي للوسائل والذرائع النظر إلى الأهداف والغايات التي من أجلها تُستخدم هذه الوسائل والذرائع، فإن استخدام الوسائل والذرائع للمقاصد المباحة جائز شرعاً، كما أنه غير جائز للمقاصد غير المباحة شرعاً، فيتقرر الحكم الشرعي لاستخدام هذه الوسائل فرضاً أو مستحباً أو مباحاً، حسب ما يكون استخدامها لازماً وضرورياً لتحقيق هذه المقاصد على الوجه الأكمل.

(١) قضايا معاصرة في الندوات الفقهية، ص ١٤٣-١٤٥. إصدار المجمع نفسه.

ففي ضوء هذه المبادئ يرى المشاركون في الندوة أنه يجوز، وفي بعض الأحيان يجب استخدام الإنترنت كوسيلة وذريعة للخير الشرعي والجماعي والديني والدعوي، مع وجوب التحرز عن المنكرات والمحرمات في صور العرض.

٢- إنّ التلفاز وسيلة من وسائل الإعلام، ولا يتم عبر هذه الوسيلة توصيل الصوت من مكان إلى مكان آخر فحسب، بل تتمثل من خلالها صور أصحابه أمام المستمعين والمشاهدين، وربما يتم عبرها نقل الصور المتحركة نقلاً مباشراً، وفي بعض الأحيان يتم تسجيل نادٍ أو حفلة أو نشاط أو لعب في أشرطة فيديو ويتم نشرها فيما بعد.

ولكن هناك مشكلة في التلفاز، وهي أن صور التلفاز التي يتم نقلها إلى المشاهدين، هل ينطبق عليها التصوير الذي ورد التصريح بمنعه وتحريمه في الحديث النبوي أم لا؟.

فذهب عامة علماء الهند إلى أنّ التصوير الذي ورد ذكره في الحديث النبوي يشمل الصور التي يتم التقاطها عبر الكاميرات العاكسة، في حين ذهب بعض العلماء في البلدان العربية^(١) إلى أنه ليس هذا النوع من التصوير محلاً للتصوير الذي ورد منعه في الحديث النبوي الشريف.

وكذلك هناك مشكلة أخرى في التلفاز، وهي مشكلة استخدامه، في نشاطات التسلية، ونشر الصور النسائية المكشوفة عبر الإعلانات التجارية، وتعميم الفاحشة وقلة الحياء، ونشر الأفلام الماجنة التي لا يمكن للأب والابن أو الأم والبنت مشاهدتها معاً، وكذلك سحر هذه الوسيلة للأطفال سحراً لا يرغبون معه في الدراسة والتعليم، كل هذه هي المفاصد والمساوئ التي فعلت فعلها في تحويل دور التلفاز من البناء إلى الهدم في المجتمع المعاصر.

ولا شك أن التلفاز وسيلة فاعلة في القيام بأعمال ونشاطات نافعة، وهو يلعب دوره اليوم في هذا المجال أيضاً، ولكن الضرر الذي يصيب المجتمع به اليوم يفوق النفع الذي يعود اليوم على المجتمع، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُمْ أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهَا﴾ [البقرة: ٢١٩]

(١) لعل المقصود ما رجّحه الشيخ محمد بخيت المطيعي - رحمه الله - في رسالته المشهورة (القول الكافي في إباحة التصوير الفوتوغرافي).

ففي هذه الأوضاع يرى المشاركون في الندوة أن استخدام التلفاز ونشر المنكرات والفواحش عبر هذه الوسيلة حرام وغير جائز، وهو سبب خراب المجتمع ودماره، كما أنهم يوصون المجتمع بالتحرُّز منه.

٣- وهنا ينشأ سؤال عن حكم القنوات التي أُسست ولا تزال تؤسس للأهداف الدينية والدعوية المحضة، وهي خالية ونقية عن كل شائبة من شوائب الفحش والمجون، فهل يجوز اتخاذ مثل هذه القنوات والاستفادة منها أولاً؟.

وقد جَوَّز أكثر المشاركين في الندوة استخدام هذه القنوات.

المطلب الخامس- من قرارات المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث:

- قرار بشأن مدى حق الموظف في استخدام الأدوات العامة لديه لمصلحته الشخصية^(١):
قرار المجلس:

الأصل في المال العام أو شبه العام (ونعني به مال الدولة والمؤسسات العامة والشركات الخاصة) هو المنع، وخصوصاً أن نصوص الكتاب والسنة قد شددت الوعيد في تناول المال العام بغير حق، وقد جعل الفقهاء المال العام بمنزلة مال اليتيم في وجوب المحافظة عليه وشدة تحريم الأخذ منه، ويستثنى من ذلك ما تعارف الناس على التسامح فيه من الأشياء الاستهلاكية، فيعفى عنه باعتباره مأذوناً فيه ضمناً، على أن لا يتوسع في ذلك، -مراعاة لأصل المنع-، على أن الورع أولى بالمسلم الحريص على دينه ﴿وَمَنِ اتَّقَى الشُّبُهَاتِ فَقَدْ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعَرْضِهِ﴾^(٢).

(١) من قرارات وفتاوى الدورة السابعة، المنعقدة في مقر المجلس بالمركز الثقافي الإسلامي في مدينة (دبلن) بأيرلندا، ما بين ٢٩ شوال - ٣ ذي القعدة / ١٤٢١ هـ، الموافق: ٢٤ - ٢٧ يناير (كانون ٢) / ٢٠٠١ م

(٢) اقتباس من حديث النعمان بن بشير - رضي الله عنهما - عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: ﴿إِنَّ الْحَلَالَ بَيْنَ وَإِنَّ الْحَرَامَ بَيْنَ وَبَيْنَهُمَا مِثْبَاطَاتٌ لَا يَعْلَمُهَا كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ، فَمَنِ اتَّقَى الشُّبُهَاتِ فَقَدْ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعَرْضِهِ، وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ وَقَعَ فِي الْحَرَامِ. كَالرَّاعِي يَرَعَى حَوْلَ الْجَمَى يَوْشِكُ أَنْ يَرْتَعَ فِيهِ. أَلَا وَإِنْ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمَى، أَلَا وَإِنْ حِمَى اللَّهِ عَازِمَهُ أَلَا وَإِنْ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةٌ إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ.﴾ متفق عليه: أخرجه البخاري برقم (١٩٦٤) ومسلم برقم (١٥٩٩).

الفصل الثاني

نماذج من فتاوى هيئات الفتوى الجماعية ونحوها

المبحث الأول: أمثلة الفتاوى الجماعية في مجال العقيدة والفكر
المبحث الثاني: أمثلة الفتاوى الجماعية في مجال العبادات.
المبحث الثالث: أمثلة الفتاوى الجماعية في مجال الأحوال
الشخصية.

المبحث الرابع: أمثلة الفتاوى الجماعية في المعاملات
المالية والمصرفية

المبحث الخامس: أمثلة الفتاوى الجماعية في المجال
الصحي والطبي.

المبحث السادس: أمثلة الفتاوى الجماعية في السياسة
الشرعية والدولية.

المبحث السابع: أمثلة الفتاوى الجماعية في مجال الشؤون
الاجتماعية العامة.

المبحث الأول

أمثلة الفتاوى الجماعية في مجال العقيدة والفكر^(١)

المطلب الأول- من فتاوى لجنة الإفتاء والبحوث الشرعية في أوقاف الكويت:

- فتوى بشأن (تعلم السحر)^(٢):

قدّم السائل / عبد الرحمن السؤال الآتي:

باعتبارنا مسلمين ... هل نعتقد في السحر، وإذا كانت الإجابة بنعم، فما هو موقف الشريعة منه؟.

- اطلعت اللجنة على السؤال، ورأت أنّ ما جاء عنها في فتح الباري للحافظ ابن حجر، يكفي للجواب، وحاصله ما يأتي:

اختلف في السحر، فقليل هو تخيل فقط لا حقيقة له، وهذا اختيار أبي جعفر الإستراباذي^(٣) من الشافعية وأبي بكر الرازي^(٤) من الحنفية وابن حزم الظاهري وطائفة.

قال النووي: والصحيح أنّ له حقيقة، وبه قطع الجمهور، وعليه عامة العلماء، ويدل عليه الكتاب والسنة الصحيحة المشهورة. انتهى. لكن النزاع هل يقع بالسحر انقلاب عين أولاً؟ فمن قال: إنه تخيل فقط، منع ذلك، ومن قال: إنّ له حقيقة، اختلفوا هل له تأثير فقط؟ بحيث يغيّر المزاج فيكون نوعاً من الأمراض؟ أو ينتهي إلى الإحالة؛ بحيث يصير الجهاد حيواناً مثلاً وعكسه؟. فالذي عليه الجمهور هو الأول، وذهبت طائفة قليلة إلى الثاني.

(١) تقدم في الفصل الأول من هذا الباب بيان المراد بهذا المجال، وكيف يكون الاجتهاد فيه. راجع ص ٤٤٥-٤٤٧.

(٢) مجموعة الفتاوى الشرعية، الصادرة عن قطاع الإفتاء والبحوث، ج ١ ص ١٦٠، ط ١ (١٤١٧هـ - ١٩٩٦م).

(٣) الإستراباذي، أحمد بن محمد (توفي في العشرين الثالثة من المئة الرابعة): من كبار الفقهاء، والمدرّسين، وأجلّة العلماء المبرّزين. له تعليق معروف في غاية الإتقان، علّقه عن شيخه ابن سريج. نقل عنه الرافعي أنّ السحر لا حقيقة له، وإنها هو تخيل. [طبقات الشافعية، لابن قاضي شعبة ١/ ١٣٤ - ١٣٥، طبقات الشافعية لأبي بكر بن هداية الله، مع طبقات الفقهاء للشيرازي، ص ٢٠٨].

(٤) تقدمت ترجمته في الباب الثاني. [انظرها في ص ٢٠٨].

وقال المازري^(١): جمهور العلماء على إثبات السحر، وأن له حقيقة، ونفى بعضهم حقيقته، وأضاف ما يقع منه إلى خيالات باطلة، وهو مردود، لورود النقل بإثبات السحر، ولأن العقل لا ينكر أن الله قد يخرق العادة عند نطق الساحر بكلام مُلَفَّق، أو تركيب أجسام، أو مزج بين قوى على ترتيب مخصوص، ونظير ذلك ما يقع من حُذَّاق الأطباء من مزج بعض العقاقير ببعض، حتى ينقلب الضَّارُّ منها بمفرده، فيصير بالتركيب نافعاً. وقال النووي: عمل السحر حرام، وهو من الكبائر بالإجماع، وقد عدّه النبي ﷺ - من السبع الموبقات. ومنه ما يكون كفرًا، ومنه ما لا يكون كفرًا بل معصية كبيرة، فإن كان فيه قولٌ أو فعلٌ يقتضي الكفر فهو كفرٌ وإلا فلا.

وقد أجاز بعض العلماء تعلم السحر لأحد أمرين: إما لتمييز ما فيه كفر من غيره، وإما لإزالته عمن وقع فيه، فأما الأول، فلا محذور فيه إلا من جهة الاعتقاد، فإذا سلم الاعتقاد فمعرفة الشيء بمجرد لا يستلزم منعاً، كما يعرف كيفية عبادة أهل الأوثان؛ لأن كيفية ما يعملها الساحر إنما هي حكاية قول أو فعل، بخلاف تعاطيه والعمل به. أم الثاني، فإن كان لا يتم كما زعم بعضهم إلا بنوع من أنواع الكفر والفسق فلا يحل أصلاً، وإلا أجاز للمعنى المذكور. والله أعلم.

المطلب الثاني- من فتاوى لجنة الإفتاء في دائرة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدبي:

- فتوى بشأن (حكم العمل بخبر الواحد في العقائد)^(٢).

وردنا سؤال يقول فيه صاحبه:

ما حكم العمل بخبر الأحاد في العقائد، وما الدليل على ذلك؟.

إنَّ تعلق العقائد بالله جلّ جلاله وأسمائه وصفاته وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، ونحوها من الغيبيات التي يترتب عليها إيمان وكفر، أمرها عظيم، والخطر أو الخطأ فيها جسيم، لذلك ذهب جمهور علماء الإسلام من أهل السنة والجماعة، ونحوهم من أهل

(١) تقدمت ترجمته في الباب الثاني. [انظرها في ص ١٦٨].

(٢) فتاوى شرعية، صادرة عن دائرة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدبي، ج ١ ص ٤٥ - ٤٧، ط ٤ (١٤٢٤ هـ -

٢٠٠٣ م)

الفرق المعتدّ برأيهم في كل زمان، إلى منع ثبوت الاعتقاديّات بالظنّيات، وأنها لا تثبت إلا بالقطعيّات فقط. فقد قال الإمام النووي، رحمه الله تعالى: "إنّ أصول الدين واجب الاعتقاد بها عن طريق التواتر، أما الفروع فلا يجب توافر التواتر لها".

والتواتر الذي أراده الإمام النووي هو القطعيّ الثبوت من قرآن وسنة. وما عداه فأحاد، وهو الذي يفيد الظنّ، ولا يفيد العلم اليقيني إلا إن احتفت به قرائن توصله إلى مرتبة العلم اليقيني كما يراه حُذّاقُ المحدثين وجهابذتهم. والأدلة على عدم العمل بخبر الأحاد في العقائد كثيرة، نقلية وعقلية. ومن الأدلة النقلية قول الله تعالى: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءُ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدَى﴾ [النجم: ٢٣].

فالله سبحانه وتعالى ينهى على الكافرين اعتقادهم آلهة من دونه سبحانه، لم يقم على صحة ألوهيتها دليل، إلا مجرد ظنون وأهواء نفسية، وذلك مالا تبنى العقائد على مثله، ومثل هذا قول الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيُسَمُّونَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةً الْأُنثَى وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [النجم: ٢٧-٢٨] إلى غير ذلك من الآيات الدالة على أنّ الغيبيّات، ولا سيما المتعلقة بالله جل جلاله، لا يعتمد فيها على الظنون التي لا يبنى عليها العلم الجازم، ويؤدّم من يعتمد في توحيده عليها، وأنه بذلك مجانب للصواب؛ لأنّ الحق يكون في خلاف ما اعتقده، ولهذا قال الإمام الكاساني^(١) الحنفي في بدائع الصنائع: "ولذلك كان رأي جمهور الفقهاء قبول حديث الأحاد من الثقة العدل والاحتجاج به في العمل دون الاعتقاد؛ لأنّ الاعتقاد يجب أن يبنى على أدلة يقينية لا شبهة فيها، أما العمل فيبقى على الرجحان ويكفي فيه الاحتمال الناشئ عن دليل". اهـ [٢٠ / ١].

فعلم من هذا أنّ خبر الأحاد لا يجوز الاعتماد عليه في العقائد؛ لأنّ المطلوب فيها هو عقد القلب على الثابت يقيناً الذي لا يطرأ عليه الشك والوهم الذي قد يحدث من الظنّيات

(١) الكاساني، أبو بكر بن مسعود بن أحمد (ت: ٥٨٧ هـ): من أئمة الحنفية. وكان يُسمّى (ملك العلماء)، أخذ عن علماء الدين السمرقندي وشرح تحفته. من تصانيفه: (البدائع) وهو شرح تحفة الفقهاء للسمرقندي، و(السلطان المبين في أصول الدين). [تاج التراجم ص ٣٢٧-٣٢٨ الفوائد البهية ص ٥٣، والأعلام ٤٦/٢].

التي قد يثبت خطؤها، ولذلك ردت السيدة عائشة - رضي الله عنها - حديث: ﴿الْمَيْتُ يُعَذَّبُ بِبِكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ﴾ الثابت في الصحيحين^(١)، لما كانت دلالة ظنيّة لا تقاوم القطعي، وهو قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ [فاطر: ١٨]. ولذلك احتاج العلماء إلى أن يؤوّلوا الحديث عن ظاهره، فحملوه على ما إذا أوصى بالنياحة عليه؛ لأنه حيثئذ يكون وزره وسعيه، فلولا هذا التأويل لكان التعارض قائماً، وعليه فيقضى بالقطعي على الظني، غير أن نصوص الشارع لا تتعارض عند ثبوتها. والله أعلم.

المطلب الثالث - من فتاوى هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية:

- فتوى بشأن (مُحَدَّثَاتِ الْأُمُور)^(٢):

الحمد لله والسلام على رسول الله وآله وصحبه، وبعد..

فقد اطلعت اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء على الأسئلة المقدمة من إسحاق سدي إلى سماحة الرئيس العام، والمحال إليها من الأمانة العامة لهيئة كبار العلماء برقم (١٥٩٣ / ٢) وأجابت عن كل سؤال عقبه فيما يأتي:

س: ما هي محدثات الأمور، وما معناها؟

ج: المراد بذلك في قوله -ﷺ-: ﴿إِيَّاكُمْ وَمُحَدَّثَاتِ الْأُمُورِ﴾^(٣): كل ما أحدثه الناس في دين الإسلام من البدع في العقائد والعبادات ونحوها، مما لم يأت به كتاب ولا سنة ثابتة عن رسول الله -ﷺ-، واتخذوه ديناً يعتقدونه، ويتعبدون الله به زعماً منهم أنه مشروع، وليس كذلك بل هو مبتدع، كدعاء من مات من الصالحين أو الغائبين منهم، واتخاذ القبور مساجد، والطواف حول القبور، والاستنجاد بأهلها زعماً منهم أنهم شفعاء لهم عند الله ووسطاء في قضاء الحاجات وتفريج الكربات، واتخاذ أيام موالد الأنبياء والصالحين أعياداً يحتفلون فيها، ويعملون ما يزعمون أنه قربات تخص ليلة المولد أو يومه أو شهره، إلى أمثال

(١) أخرجه البخاري برقم (١٢٢٦) ومسلم برقم (٩٢٧). وأخرجه أيضاً الترمذي والنسائي وغيرهما.

(٢) فتاوى هيئة كبار العلماء ج ١ ص ٦٠ - ٦١، ط مكتبة التراث الإسلامي بمصر.

(٣) أخرجه أبو داود برقم (٤٦٠٧)، والترمذي برقم (٢٦٧٦)، كلاهما عن العرباض بن سارية، رضي الله عنه، وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح. وأخرجه أيضاً أحمد والدارمي.

ذلك مما لا يكاد يحصى من البدع والخرافات التي ما أنزل الله بها من سلطان، ولا ثبت في سنة رسول الله -ﷺ- شيء منها. ويتضح مما ذكرنا أنّ بعض المحدثات يكون شركاً كالاستغاثة بالأموات والنذر لهم، وأنّ بعضها يكون بدعة فقط، ولم تبلغ أن تكون شركاً، كالبناء على القبور واتخاذ المساجد عليها، ما لم يغفل في ذلك بما يجعله شركاً^(١).



(١) يُعدُّ هذا القرار مثلاً مناسباً، يُعبّر عن اتجاه هيئة كبار العلماء من الناحية الفكرية؛ لأننا رأينا -عند التعريف بها وبشروط العضوية فيها، في الباب السابق- أنه يُشترط في أعضائها أن يكونوا سعوديين سلفيين. ولذلك يُلاحظ في نص القرار التركيز على أمور محدّدة، يكثر الحديث فيها عند كل من يتّجه هذا الاتجاه. ولا شك أنّهم يُوافقون على المبدأ الوارد، وهو إنكار البدع في الدين والتحذير منها، ويؤيده أيضاً الحديث الذي رواه البخاري ومسلم، عن عائشة -رضي الله عنها- عن النبي -ﷺ- قال: (من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو ردّ). [انظر بياناً وافياً في شرح هذا الحديث الشريف -الذي يُعدّ من أصول الإسلام- في (الوافي في شرح الأربعين النووية)، لأستاذنا الدكتور مصطفى البغا، ومحبي الدين مستو، ص ٢٦ - ٣٠، ط ٤، دار ابن كثير -دمشق].

ولكنّ الخلاف بين "السلفيين" وبين غيرهم وارد في بعض مفردات القرار، هل يُعدّ بدعة أو لا؟ وهل يدخل في باب الشرك أو لا؟ أي الخلاف في تحقيق مناهج الحكم العام في الجزئيات. والله أعلم.

على أية حال، ليس هنا موضع نقاش هذه القضايا، وإنّما الغرض إيراد أمثلة الاجتهاد الجماعي لكل مؤسسة اجتهادية تمّت دراستها في الباب السابق.

المبحث الثاني

أمثلة الفتاوى الجماعية في مجال العبادات

المطلب الأول- من فتاوى لجنة الفتوى الشرعية في أوقاف الكويت:

فتوى بشأن (توحيد الأذان بجهاز تحكم آلي)^(١):

اطلعت اللجنة على الاستفتاء المقدم بخصوص اقتراح نظام لإذاعة الأذان للصلوات الخمس (إلكترونياً)، ونص الاستفتاء كما يأتي:

نتيجة للتطورات الحديثة للأجهزة الإلكترونية، خاصة في مجال الحاسب الآلي، وتعدد التطبيقات العلمية لها، فقد أصبح بالإمكان تسجيل الأصوات إلكترونياً في ذاكرة الحاسب الآلي، عن طريق دوائر إدخال خاصة، ومن ثمّ بتصميم نظام متكامل يقوم بتسجيل الأذان إلكترونياً، وتخزينه في ملفات إلكترونية خاصة بالنظام، ثم اختيار الأذان المطلوب وبثه إذاعياً حسب أوقات الصلاة، والتي يقوم الجهاز باحتسابها تلقائياً، ويتكون النظام المقترح من جهاز للحاسب الآلي المصغّر الذي يحتوي على: ساعة زمنية فعلية، وأجهزة إدخال للصوت مناسبة للاستعمال، ترتبط مع شبكة المكبرات والموزّعات الصوتية الموجودة داخل المسجد، نرجو إفادتنا عن رأي اللجنة الموقرة في ذلك.

وبعد التداول أقرت اللجنة الإجابة كما يأتي:

إن فكرة تسجيل أنواع وأصوات من الأذان إلكترونياً، وتخزينها في ملفات إلكترونياً خاصة، ثم اختيار الأذان المطلوب، وبثه إذاعياً حسب أوقات الصلاة بواسطة أجهزة ترتبط مع شبكة المكبرات والموزّعات الصوتية الموجودة داخل المساجد، لا بد أن تستهوي كلّ قارئ وسامع، لاشتمالها على توحيد الأذان في البلد، وتخير الأصوات الندية للتأذنين، وتحديد أوقات الأذان بواسطة جهاز الحاسب الإلكتروني الذي يقوم بضبطها بدقة.

لكن هناك سلبيات ومحاذير تقابل هذه المحسنات، وتقلل من شأنها، منها:

(١) مجموعة الفتاوى الشرعية، ج ٣ ص ٤٧ - ٥٠.

أولاً- إنَّ المطلوب في الشرع هو إنشاء الأذان والقيام بعملية التأذين فعلاً، وهذا البتَّ الإلكتروني إنما هو صدى للتأذين، وليس هو الأذان الفعلي المطلوب في الشرع.

فكما أنَّ المطلوب شرعاً هو أن يؤدي المسلمون الصلاة فعلاً، لا أن توجد مجرد صلاة، كذلك المطلوب هو أن يؤذَّن كلُّ جَمْعٍ من المصلين قبل صلاتهم فعلاً، لا أن يكون هناك مجرد أذان أو صدى تأذين؛ لأنَّ الأذان عبادة لا بُدَّ فيها من قصد التعبُّد، وهو لا يحصل من الآلة.

ثانياً- إنَّ الأذان سنَّةٌ للصلاة وشعيْرَةٌ من شعائر الدين تتقدم الصلاة فعلاً، ويؤذَّن للصلاة نفسها بعضُ المصلين أنفسهم، بل الأفضل عند الحنفية أن يكون الإمام هو المؤذَّن، كما كان عليه أبو حنيفة -رحمه الله تعالى- كما ذكر الكمال^(١) في فتح القدير [١/ ٧٨، ط. بولاق]. ونقله الطحطاوي^(٢) في حاشيته على مراقي الفلاح [ص ١٢٤]، وإذاعة الأذان الواحد المذكور بواسطة الأجهزة يُحُلِّي الصلاة من هذه الشعيْرَة؛ لأنَّه كما ذكرنا ليس تأذينا فعلاً، بل هو صدى.

ولهذا يَأْتُم أهل المنطقة بذلك، ويرتكبون الكراهية بسبب ترك سنة الهدى التي أشار إليها الإمام أبو حنيفة بقوله: "لو اجتمع أهل بلدة على تركه قاتلتهم، ولو تركه واحد ضربته وجبسته".

ثالثاً- إنَّ هذا الأسلوب المقترح للأذان - لو سلمنا بشرعيَّته - يَحصر فضله في مؤذَّن واحد، بل قد يُفقد المؤذَّن مطلقاً إذا كان تشغيل الجهاز أتماتيكياً كاملاً، ويَحْرِمُ كثيرين من المؤذنين من فضل الأذان العظيم، وقد صرحت به أحاديث وآثار كثيرة نذكر، منها:

١- حديث: ﴿لَا يَسْمَعُ مَدَى صَوْتِ الْمُؤَذِّنِ جِنَّ وَلَا إِنْسٌ وَلَا شَيْءٌ إِلَّا شَهِدَ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ رواه البخاري^(٣).

(١) هو كمال الدين، المعروف بابن الهمام. تقدمت ترجمته في الباب الأول، ص ٣٠.

(٢) الطحطاوي أو الطهطاوي، أحمد بن محمد بن إسماعيل (ت: ١٢٣١ هـ = ١٨١٦ م): فقيه حنفي. اشتهر بكتابه (حاشية الدر المختار) أربع مجلدات في فقه الحنفية. ولد بطهطا (بالقرب من أسيوط، بمصر) وتعلَّم بالأزهر، ثم تقلد مشيخة الحنفية. ومن كتبه أيضاً (حاشية على شرح مراقي الفلاح) فقه. وفي تاريخ الجبَرِّي: أنَّ أباه رومي (تركي) حضر إلى مصر متقلداً القضاء بطهطا (وهي طهطا). [انظر: الأعلام، للزركلي ١/ ٢٤٥].

(٣) أخرجه البخاري في ثلاثة مواضع أولها برقم (٥٨٤). وأخرجه أيضاً مالك وأحمد والنسائي، كلهم عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

- ٢- وحديث «المؤذنون أطول الناس أعناقاً يوم القيامة» رواه مسلم^(١).
- ٣- وحديث: «لو يعلم الناس ما في النداء والصف الأول، ثم لم يجدوا إلا أن يستهموا عليه، لاستهموا عليه...» متفق عليه^(٢)، ومعناه (لتنافسوا حتى يجروا القرعة عليه للفوز).
- بل لقد تمتى عمر - رضي الله عنه - أن يكون هو المؤذن للصلاة، وقال لولا الخلافة لأذنت^(٣).
- ٤- أنه يفوت على الناس سنة مأثورة مشهورة، وهي أن يقيم الصلاة من أذن لها، كما روي في الحديث: «من أذن فهو يُقيم»^(٤) وهو حديث فيه ضعف، لكن عليه يحيل الفقهاء، وقد روي أن النبي - صلى الله عليه وسلم - أذن في سفر بنفسه وصلى الظهر.
- ٥- أن المأثور في أذان الجمعة أن يكون ابتداءه حين يجلس الإمام على المنبر، فلو أريد تطبيق هذا النظام بصورة شاملة لما تأتى ضبط تلك اللحظة في كل المساجد، فقد يتأخر الإمام في جلوسه وقد يتقدم، والسنة أن يؤذن بين يدي الخطيب ولا يقوم الجهاز مقامه بين يديه.
- ٦- هناك فرق واضح بين أن يسمع المصلون الأذان من مؤذن من بينهم، يروونه وهو يردّد كلمات الأذان ويضفي عليها من نفسه وروحه، وبين أن يسمعوها الأذان من جهاز آلي، لا حركة فيه ولا حياة، وذلك كالفرق بين الحي والميت.
- ٧- إن ربط هذه الشعيرة العظيمة - المشروعة للصلاة - بهذه الأجهزة، فيه تعريضها للاضطراب والفوضى كلما لحق الأجهزة خلل أو مسها سوء، بمقدار ما فيه من استهواء توحيد الأذان، وتحديد مواقيت الصلاة وتخثير الأصوات الندية، ومن أجل ذلك كله ترى اللجنة عدم شرعية استخدام هذا النظام المقترح للتأذين الموحد واستمرار العمل على ما توارثته الأمة. والله سبحانه وتعالى أعلم.

(١) أخرجه مسلم برقم (٣٨٧) عن معاوية رضي الله عنه. وأخرجه أيضاً أحمد وابن ماجه.

(٢) البخاري برقم (٥٨٠)، ومسلم برقم (٥٣٧). عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) ذكره ابن قدامة في المغني ١/ ٢٤٢، ط دار الفكر - بيروت. ولكن بلفظ مغاير.

(٤) أخرجه أبو داود برقم (٥١٤)، والترمذي برقم (١٩٩)، وأحمد برقم (١٧٠٨٤)، عن زياد بن الحارث.

المطلب الثاني - من فتاوى لجنة الفتوى بدائرة الأوقاف بدبي:

- فتوى بشأن (حكم غسل وتكفين المنتحر)^(١):

وردنا سؤال يقول فيه صاحبه:

ما حكم الغسل، والتكفين، والصلاة، لمن نحر نفسه؟

الجواب وبالله التوفيق:

إن من انتحر من المسلمين من غير استحلالٍ للانتحار هو مسلم عاصي، حكمه مفوّض إلى الله إن شاء عذّبه، وإن شاء عفا عنه، كسائر عصاة المسلمين الذين يقتلون ويسرقون وقد أخبر الله تعالى بأنه يغفر ما يشاء غير الإشراف به: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: ٤٨].

وبناء عليه، فإنه تجري عليه أحكام عصاة المسلمين من الغسل، والتكفين، والصلاة عليه، والدفن في مقابر المسلمين، والإرث منه وغير ذلك من الحقوق الشرعية المترتبة على الوفاة على الإسلام، اللهم إلا أن يثبت شرعاً أنه استحل الانتحار وفعله مُستَحِلٌّ، فإنه يكون حينئذ مات مرتداً لا يُغسَل ولا يُصَلَّى عليه ولا يدفن في مقابر المسلمين، وما لم يثبت ذلك فالأصل بقاؤه على الإسلام ولا يعدل عن هذا الأصل إلا بدليل. والله تعالى أعلم^(٢).

(١) فتاوى شرعية، ج ١ ص ١٠٦، ٤ ط (١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م).

(٢) وفي الموسوعة الفقهية الكويتية (ج ٦ ص ٢٩٤): رَابِعاً - الصَّلَاةُ عَلَى الْمُنْتَحِرِ: يَرَى جُمْهُورُ الْفُقَهَاءِ (الْحَنَفِيَّةُ وَالْمَالِكِيَّةُ وَالشَّافِعِيَّةُ)، أَنَّ الْمُنْتَحِرَ يُصَلَّى عَلَيْهِ؛ لِأَنَّهُ لَمْ يَخْرُجْ عَنِ الْإِسْلَامِ بِسَبَبِ قَتْلِهِ نَفْسَهُ كَمَا تَقَدَّمَ، وَلَمَّا وَرَدَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: «صَلُّوا عَلَى مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ»، وَلِأَنَّ الْغُسْلَ وَالصَّلَاةَ مُتَلَاذِمَانِ عِنْدَ الْمَالِكِيَّةِ، فَكُلُّ مَنْ وَجَبَ غُسْلُهُ وَجَبَتْ الصَّلَاةُ عَلَيْهِ، وَكُلُّ مَنْ لَمْ يَجِبْ غُسْلُهُ لَا تَجِبُ الصَّلَاةُ عَلَيْهِ. وَقَالَ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ وَالْأَوْزَاعِيُّ - وَهُوَ رَأْيُ أَبِي يُونُسَ مِنَ الْحَنَفِيَّةِ، وَصَحَّحَهُ بَعْضُهُمْ -: لَا يُصَلَّى عَلَى قَاتِلِ نَفْسِهِ بِحَالٍ، لِمَا رَوَى جَابِرُ بْنُ سَمُرَةَ: «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَرَجُلٍ قَتَلَ نَفْسَهُ بِمَشَاقِصَ فَلَمْ يُصَلَّ عَلَيْهِ»، وَلِمَا رَوَى أَبُو دَاوُدَ: «أَنَّ رَجُلًا انْطَلَقَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَخْبَرَهُ عَنْ رَجُلٍ قَدْ مَاتَ قَالَ: وَمَا يُدْرِيكَ؟ قَالَ: رَأَيْتُهُ يَنْحَرُ نَفْسَهُ، قَالَ: أَنْتَ رَأَيْتَهُ؟ قَالَ: نَعَمْ. قَالَ: إِذْنًا لَا أَصَلِّي عَلَيْهِ». وَعَلَّلَهُ بَعْضُهُمْ بِأَنَّ الْمُنْتَحِرَ لَا تَوْبَةَ لَهُ فَلَا يُصَلَّى عَلَيْهِ وَقَالَ الْحَنَابِلَةُ: لَا يُصَلَّى الْإِمَامُ عَلَى مَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ عَمَلًا، وَيُصَلَّى عَلَيْهِ سَائِرُ النَّاسِ. أَمَّا عَدَمُ صَلَاةِ الْإِمَامِ عَلَى الْمُنْتَحِرِ فَلِحَدِيثِ جَابِرِ بْنِ سَمُرَةَ السَّابِقِ ذِكْرُهُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ يُصَلَّ عَلَى قَاتِلِ نَفْسِهِ، وَكَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هُوَ الْإِمَامُ، فَأُلْحِقَ بِهِ غَيْرُهُ مِنْ الْأَنْبِيَاءِ. وَأَمَّا صَلَاةُ سَائِرِ النَّاسِ عَلَيْهِ، فَلَمَّا رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ حِينَ امْتَنَعَ عَنِ الصَّلَاةِ عَلَى قَاتِلِ نَفْسِهِ لَمْ يَنْهَ عَنْ الصَّلَاةِ عَلَيْهِ. وَلَا يَلْزَمُ مَنْ تَرَكَ صَلَاةَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَرْكَ صَلَاةِ غَيْرِهِ، فَإِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ فِي بَدْءِ الْإِسْلَامِ لَا يُصَلَّى عَلَى مَنْ عَلَيْهِ ذَنْبٌ لَا وَفَاءَ لَهُ، وَيَأْمُرُهُمْ بِالصَّلَاةِ عَلَيْهِ. كَمَا يَدُلُّ عَلَى هَذَا التَّخْصِيسِ

المطلب الثالث - من فتاوى هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية:

* قرار رقم (٧٧) وتاريخ: ٢١ / ١٠ / ١٤٠٠ هـ

الموضوع - نقل لحوم الهدايا والجزاءات خارج الحرم:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على عبد الله ورسوله محمد، وعلى آله وصحبه، وبعد:

بناء على ما تقرّر في الدورة الخامسة عشرة (السابقة) من دراسة هذا الموضوع بعد أن تُعَدّ اللجنة الدائمة للبحوث والإفتاء بحثاً فيه، يوضح حكم نقل لحوم الهدايا والجزاءات ونحوها إلى أماكن تقع خارج الحرم، وهل يجوز توزيعها خارج الحرم مطلقاً أو عند استغناء فقراء الحرم؟ وهل يفرق بين الهدايا الواجبة من أجل التمتع والقران وبين الواجبة بفعل محظور أو ترك واجب؟ وقد درس المجلس البحث المذكور ورجع إلى قراره رقم (٧٦) الذي أصدره في الدورة الاستثنائية الرابعة المتضمن عدة مقترحات للاستفادة من اللحوم التي تكون في منى أيام الحج^(١).

وبعد مناقشة الموضوع وتداول الرأي فيه رأى المجلس بالأكثرية إصدار قرار يوضح الحكم في نقل اللحوم من الحرم إلى خارجه، حيث كان القرار السابق مختصاً باللحوم التي تبقى فيه.

وبناء على هذا فإن ما يذبحه الحاج ثلاثة أنواع:

«ما رَوَى عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: «أَنَا أَنَا فَلَا أَصَلِّيَ عَلَيْهِ». وَذُكِرَ فِي بَعْضِ كُتُبِ الْحَنَابِلَةِ أَنَّ عَدَمَ صَلَاةِ الْإِمَامِ عَلَى الْمُتَنَحِّرِ أَمْرٌ مُسْتَحْسَنٌ، لَكِنَّهُ لَوْ صَلَّى عَلَيْهِ فَلَا بَأْسَ. [ترك نقل الحواشي، اختصاراً، وفيها العزو والتخريج].

(١) هذه المقترحات خمسة، وكلها مهم، وتدور حول الحفاظ على هذه اللحوم لفقراء الحرم، بتطوير المسالخ وزيادة أعدادها، وإزالة بقايا الدبائح لمنع التلوث والأمراض، وإيجاد البرادات الكافية لحفظها، وتوعية الحاج، ونحو ذلك؛ ليستفيد منها فقراء الحرم فيها بعد أيضاً.

ولم أجد حاجة لنقلها بنصها هنا؛ لأنها ليست من صلب موضوع القرار المراد إثباته والإفادة منه.

- ١- هدي التمتع والقران: فهذا يجوز النقل منه إلى خارج الحرم. ففي صحيح البخاري عن جابر بن عبد الله -رضي الله عنهما- قال: كنا لا نأكل من لحوم بُذِنَا فوق ثلاث منى، فرخص لنا النبي ﷺ - فقال: ﴿كلوا وتزودوا، فأكلنا وتزودنا﴾^(١).
- ٢- ما يذبحه الحاج داخل الحرم جزاء لصيد، أو فدية لإزالة أذى أو ارتكاب محذور أو ترك واجب: فهذا النوع لا يجوز نقل شيء منه؛ لأنه كله لفقراء الحرم.
- ٣- ما ذبح خارج الحرم من فدية الجزاء أو هدي الإحصار أو غيرها مما يسوغ ذبحه خارج الحرم: فهذا يوزع حيث ذبح ولا يمنع نقله من مكان ذبحه إلى مكان آخر.
- وإن المجلس يوصي جميع الحجاج بأن يختاروا الطيب الجيد لهداياهم وذبائحهم، وأن يعلموا أنه يجب عليهم توزيعها حسب ما شرع الله ورسوله، ولا يجوز لهم ذبحها وتركها دون أن ينتفع بها أحد من المسلمين .. والله ولي التوفيق، وصلى الله وسلم على نبينا محمد.

المطلب الرابع - من فتاوى الهيئة الشرعية العالمية للزكاة (في الكويت):

١ - فتوى بشأن استثمار أموال الزكاة^(٢):

ناقش المشاركون في الندوة البحوث المقدمة في موضوع استثمار أموال الزكاة وانتهوا إلى القرارات الآتية:

تؤكد الندوة قرار مجمع الفقه الإسلامي [رقم (٣) - ٣٥ / ٠٧ / ٨٦] بشأن توظيف أموال الزكاة في مشاريع ذات ريع، وأنه جائز من حيث المبدأ بضوابط أشار القرار إلى بعضها.

وبعد مناقشة البحوث المقدمة إلى الندوة في هذا الموضوع بشأن المبدأ والضوابط، انتهت إلى ما يأتي:

يجوز استثمار أموال الزكاة بالضوابط الآتية:

(١) أخرجه البخاري برقم (١٦٣٢). وأخرجه مسلم وأحمد بألفاظ مقاربة.

(٢) أبحاث وأعمال الندوة الثالثة لقضايا الزكاة المعاصرة، ص ٣٢٣، ط ١، وقد عقدت الندوة في الكويت، عام ١٩٩٢ م. وانظر: أحكام وفتاوى الزكاة والصدقات، إصدار بيت الزكاة في الكويت، ص ١٣٨، ط (١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م).

- أن لا تتوافر وجوه صرف عاجلة تقتضي التوزيع الفوريّ لأموال الزكاة.
- أن يتم استثمار أموال الزكاة كغيرها بالطرق المشروعة.
- أن تُتخذ الإجراءات الكفيلة ببقاء الأصول المستثمرة على أصل حكم الزكاة، وكذلك ريع تلك الأصول.
- المبادرة إلى تنفيض (تسييل) الأصول المستثمرة إذا اقتضت حاجة مستحقي الزكاة صرفها عليهم.



المبحث الثالث

أمثلة الفتاوى الجماعية في مجال الأحوال الشخصية^(١)

المطلب الأول - من فتاوى قطاع الإفتاء والبحوث الشرعية في أوقاف الكويت:

- فتوى بشأن (الزواج لمصلحة ما)^(٢):

عُرض على اللجنة الاستفتاء الآتي المقدم من السيد / سراج.

هل يجوز للرجل أن يتزوج من امرأة زواج مصلحة؟.

مثل: أن لا تُنَجَز له معاملة حكومية أو لا يُقضى له مطلوبه إلا أن يكون متزوجاً.

ثم بعد ذلك يفارقها، ولا يعاشرها، بناءً على اتفاق بينه وبينها؟ وجزاكم الله خيراً.

أجابت اللجنة بما يأتي:

بأن القصد من الزواج في الشرع أن يملك المتعة بالزوجة ويقصد من النكاح الدوام،

فإن شرط فيه شرطاً يخالف ذلك كان الزواج غير صحيح، والمنصوص عليه في السؤال أن

المتزوج - على الوصف الذي ذكره - لا يقصد منه متعة ولا دوام الزواج، بل الزواج مؤقت

بأن تتم له مصلحة، والله أعلم.

المطلب الثاني - من فتاوى لجنة الفتوى في دائرة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدبي:

فتوى بشأن (زواج المسيار)^(٣):

وردنا سؤال يقول فيه صاحبه:

كثيراً ما نسمع عن زواج المسيار، فيُرجى من سماحتكم توضيح زواج المسيار، وما

حكمه، وما حكم الوسيط بين الطرفين؟.

(١) تقدم في الفصل الأول من هذا الباب بيان المقصود بالأحوال الشخصية، وحجم الاجتهادات الجماعية المعاصرة في هذا المجال، راجع ص ٤٦٣-٤٦٤.

(٢) مجموعة الفتاوى الشرعية، الصادرة عن قطاع الإفتاء والبحوث الشرعية في وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في الكويت، ج ٥ ص ٢٣٦-٢٣٧، ط ١ (١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م). والرقم العام للفتوى هو (١٥٥٢).

(٣) فتاوى شرعية، ج ٣ ص ١٣٧-١٣٨، ط ٣ (١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م).

الجواب وبالله التوفيق.

زواج المسيار الذي أشيع مؤخراً - كما بلغنا عن أهل العُرف - أن يتزوج رجل امرأة على امرأته، في مدينة أو بلدة أخرى، ويتزوجها من وليها، ويبدل مهرها ويُشهد على ذلك، ويوثق ذلك النكاح في المحاكم الشرعية.

وبناءً عليه، فإنَّ النكاح بهذه الصورة مستكمل الشروط والأركان؛ حيث كان النكاح بولي، وشهود، وصيغة، وتم توثيق ذلك ولم يوص بكتمانه، وهذا هو النكاح الكامل الذي لم يختلف أهل العلم في صحته.

فإذا كان الحال ما ذكر فإنه نكاح صحيح يترتب عليه الأثر الشرعي^(١).

أما الوسيط بين الطرفين فإنه دال على خير إن شاء الله تعالى، إذ أعان على خير وبرٍّ، ولم يُعن على منكر أو باطل، له الأجر إن صلحت النية. والله تعالى أعلم.

المطلب الثالث - من فتاوى هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية:

- فتوى بشأن (ترك الزوجة مدة طويلة)^(٢):

السؤال: ما هو الجواب شرعاً وحقاً، فيمن ترك زوجته سنة أو أكثر من ذلك، للعمل في تزويد عياله بما يكفيهم لمعيشتهم، مع العلم أنَّ هناك آخرين ليس غيابهم لذلك فقط، بل يبنون به قصوراً ويشترى حافلات وما أشبه ذلك من زينة الحياة الدنيا، ولا شك أنَّ هذا الغياب الطويل مما يؤدي إلى الزنى إما من الرجل وإما من المرأة. نسأل الله الهداية والتوفيق؟.

الجواب: إذا تراضى الزوجان على الغيبة -طويلة كانت أم قصيرة- مع العفاف فلا حرج عليهما، وإن خاف أحدهما على نفسه من الغيبة -مع الحاجة إليها لكسب العيش-

(١) ولكن تصوير زواج المسيار كما ورد غير كامل؛ لأنَّ من أهم ما يميِّزه أنَّ الزوجة الثانية تتنازل عن حقِّ النفقة أو عن حقِّ القسم (المبيت)، ولعل لجنة الفتوى لو اطلعت على هذا غيّرت أو عدّلت في رأيها. وأميل إلى جوازه مع الكراهية؛ أما الجواز فلأنه عقد استوفى أركانه وشروطه، وله أصل في السنة، وهو حلٌّ لكثير من حالات العنوسة وحدّ من حالات الزنى. وأما الكراهية فلأن مقاصد الزواج لا تتحقق فيه كاملة. والله أعلم. [وسيبحث هذا النوع من الزواج وأمثاله في الدورة القادمة (الثامنة عشرة) للمجمع الفقهي الإسلامي - بمكة].

(٢) فتاوى هيئة كبار العلماء ج ٢ ص ٦٢٤-٦٢٥، مكتبة التراث الإسلامي - مصر.

طلب من صاحبه حقّه، بما يحقّق الاجتماع، محافظة على العرض، وتحقيقاً للعفة وتحصين الفروج، فإن أبى رفع المحتاج أمره إلى القاضي ليحكم بينهما بما شرع الله، علماً بأنه ليس بلازم أن يقع في الزنى مَنْ ليس معه زوجته، أو من ليس معها زوجها، ولو طالّت المدة. وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم.



المبحث الرابع

أمثلة من الفتاوى الجماعية في مجال المعاملات المالية والمصرفية

المطلب الأول- من فتاوى هيئة الفتوى والرقابة الشرعية لبنك دبي الإسلامي:

- فتوى بشأن (السحب النقدي بواسطة بطاقة الفيزا)^(١):

ورد إلى الهيئة السؤال الآتي:

هل يجوز السحب النقدي ببطاقة الفيزا محلياً؛ أي السحب من أحد أجهزة الصَّراف الآلي في الدولة، ومن ضمنها أجهزة بنك دبي الإسلامي؟ حيث إنه لن يقوم أي شخص بالسحب على بطاقة الفيزا إلا إذا كان ليس لديه رصيد دائن بحسابه مع البنك الذي يعمل معه، وفي هذه الحالة سيكون مقترضاً من شركة (فيزا) لمبلغ مؤجل الدفع في نهاية الشهر، وتعتبر الرسوم المحددة عليه فوائد حيث لن يكون هناك رسوم تحويل أو أوراق أو إصدارات شيك حوالة أو أي جهد للبنك على ذلك.

وترى الهيئة:

أولاً- جواز تقديم خدمة السحب ببطاقة الفيزا محلياً أي بالدرهم، مقابل رسم محدد بمبلغ (٣٠) درهماً أو أقل أو أكثر، ما دام هذا الرسم لا يرتبط بالمبلغ المسحوب، ولا بمدة قيام الساحب بدفعه للبنك مالك أجهزة السحب الآلي.

ثانياً- ضوابط السحب باستخدام بطاقة الفيزا:

١- أن تكون العمولة (الأجرة) موحدة؛ بحيث لا ترتبط بالمبلغ المسحوب، ولا عبرة لقيام المتعامل بتسويته مع البنك.

(١) فتوى صادرة عن الهيئة بتاريخ: ٨ / ١ / ٢٠٠٣م، برقم (٧٦٠ / ١ / ٤٤). وقد وردت هذه الفتوى مختصرة في الفتاوى المنشورة للهيئة، ج ٢ ص ٨٣١، في طبعها الأولى (٢٠٠٥م)، دار البشائر الإسلامية - بيروت. ولكن جاءت بعد صفحات فتوى أخرى مشابهة في الموضوع، ولكنها مفصلة، تحت عنوان (السحب النقدي وشراء الذهب ببطاقة الفيزا)، ص ٨٣٦ - ٨٣٩.

٢- أن يكون تاريخ تسوية المبالغ المسحوبة وفقاً لنظام مؤسسة فيزا العالمية محدداً، بحيث إذا تأخر العميل عن السداد في التاريخ المتفق عليه لا تؤخذ منه أية عمولة زائدة عن عمولة السحب السابق تحصيلها.

ثالثاً- دليل جواز أخذ عمولة على السحب النقدي من أجهزة الصراف الآلي:

حيث إن هذه العمولة في مقابل خدمة يتكلف البنك في تقديمها مصروفات فعلية فهي أجر على عمل، وليس فيها شبهة القرض بفائدة؛ لأن الفائدة ترتبط بمبلغ القرض ومدة دفعه. وهذا الرسم هو أجرة مقابل تقديم هذه الخدمة التي تتكلف أموالاً من حيث شراء الأجهزة وصيانتها والتعامل معها بالإيداع فيها، والجمع منها، والقيام بالإشراف والرقابة على حسن سير هذه الخدمة، واستئجار أماكن تثبيت فيها، مما يقتضي عملاً مأجوراً ومصروفات غير مباشرة.

وهذا الرسم لا يُعدُّ فائدة بحال؛ لأنه مقابل خدمة فعلية حقيقية، تكلف مقدّم هذه الخدمة مالاً وموظفين، وحصّة من المصروفات غير المباشرة.

المطلب الثاني- من فتاوى هيئة الفتوى والرقابة الشرعية لبيت التمويل الكويتي:

إنّ هيئة الفتوى والرقابة الشرعية لبيت التمويل الكويتي تُعدُّ من الهيئات الشرعية الفاعلة النشطة، في دراسة ومناقشة مسائل المعاملات المالية والمصرفية، وإصدار الفتاوى الجماعية بشأنها ونشرها.

وقد صدرت الفتاوى الشرعية لبيت التمويل في أربعة أجزاء حتى عام (١٩٩٥م) تحت عنوان (الفتاوى الشرعية في المسائل الاقتصادية).

وجمعت الأجزاء الثلاثة الأولى في جزء موحد كبير، فيه فتاوى السنوات (١٩٧٩-١٩٨٩م)، وعددها (٥٢٥) فتوى. وقد كان قسم منها من قبيل الفتوى الفردية، وهي فتاوى الشيخ بدر المتولي عبد الباسط، المستشار الشرعي الوحيد للبيت لمدة خمس سنوات

قبل تشكيل الهيئة الشرعية، ولكن مُيزت فتاوى الهيئة بحرف (هـ) ورقم خاص بجانبه، في آخر كل فتوى^(١). ومنها سيكون اختياري هنا.

أما الجزء الرابع فقد ضمّ الفتاوى الصادرة عن الهيئة في الأعوام ما بين (١٩٩١ - ١٩٩٥م)، واشتمل على الفتاوى ذات الأرقام ما بين (٥٣٣ - ٨٠٠).

وربما صدرت أجزاء أخرى، لم أطلع عليها. وقد اخترت نموذجاً من الجزء الموحد، وهو:
- فتوى بشأن أخذ نسبة من الربح مقابل الضمان^(٢):

السؤال: تقوم المؤسسة العربية لضمان الاستثمار بضمان عمليات التجارة بين الدول العربية، فتضمن للمصدر حقّه لدى المستورد، وذلك من مخاطر مختلفة منها قرارات دولة المستورد، بمنع إخراج العملة الأجنبية، أو تأمين المستورد، أو إفلاس المستورد.
هل يجوز أن نقبل خطابات الضمان هذه من المؤسسة العربية، وإعطاؤها مقابل ذلك نسبة من الربح - إن وجد - مقابل الضمان؟
الجواب:

مدار هذه العملية على أخذ جُعل في نظير الضمان، وكونه مجهل حصته من الربح (إن وجد) هذا لا يغير من جوهر الموضوع.

وأخذ جُعل على الضمان لا يجوز شرعاً، كما ذهب إليه جمهور الفقهاء^(٣).

(١) انظر الفتاوى الشرعية في المسائل الاقتصادية، الجزء الموحد، المقدمات.

(٢) الفتاوى الشرعية في المسائل الاقتصادية، الجزء الموحد ص ٢٠٢ - ٢٠٣، فتوى رقم (٢١٠).

(٣) ولا يجوز للمصرف أخذ الأجرة إذا كان خطاب الضمان بغير غطاء (أي لم يرصد مقابلته شيء)؛ لأن العقد هنا عقد كفالة، ولا يجوز أخذ الأجر على الكفالة؛ لأنها من عقود التبرعات، وأخذ الأجر على ذات الضمان غير جائز عند جمهور الفقهاء. خلافاً لما عليه المصارف التجارية من أخذ عوائد على خطابات الضمان التي تصدرها. وهذا الحكم الشرعي هو ما أخذ به المؤتمر الأول للمصارف الإسلامية، وهيئة الرقابة الشرعية لبنك فيصل الإسلامي السوداني. وأجازت هذه الهيئة أخذ أجر حالة الكفالة المجردة، شريطة أن يكون محسوباً نظير ما يقوم به البنك من خدمة فعلية، يتكبدتها في سبيل إصدار خطاب الضمان، من غير أن يمتد ذلك إلى الضمان نفسه. [الفقه الإسلامي وأدلته ص ٣٧٦٠] وانظر القرار رقم (١٢) لمجمع الفقه الإسلامي، في دورة انعقاد مؤتمره الثاني (١٩٨٥م)، بشأن خطاب الضمان. وسيأتي بيان هذه المسألة في المدرك الثالث الآتي.

المطلب الثالث: من فتاوى هيئة الرقابة الشرعية لبنك فيصل الإسلامي السوداني:

- فتوى بشأن خطابات الضمان^(١):

استفسار رقم (١٤) حول خطابات الضمان:

يمكن تعريف خطاب الضمان بأنه: عبارة عن تَعَهُّد كتابي، يتعهد بمقتضاه البنك بكفالة أحد عملائه في حدود مبلغ معين تُجَاه طرف ثالث، بمناسبة التزام مُلَقَّى على عاتق العميل المكفول، وذلك ضماناً لوفاء هذا العميل بالتزامه تجاه ذلك الطرف خلال مدة معينة، على أن يدفع البنك المبلغ المضمون عند أول مطالبة خلال سريان خطاب الضمان، بغض النظر عن معارضة المدين أو موافقته في ذلك الوقت.

وذلك كأن يقوم البنك بضمان عميله المتقدم لفتح خطاب ضمان، تُجَاه جهة ثالثة يقوم ذلك العميل بالالتزام بتقديم عمل، أو يقوم بتوريد مواد أو بضاعة معينة لها، وذلك في حدود زمن محدد ونسبة معينة من تكلفة العملية، يتعهد البنك بالوفاء بها لتلك الجهة فور مطالبتها، حالة فشل العميل بالوفاء بالتزاماته تجاهها.

ويعتبر البنك وكيلًا عن العميل في تنفيذ الالتزام في مواجهة المستفيد، أو كفيلاً وضامناً للعميل لدى الدائن. وسواء تمّ تكييف هذه العلاقة على أنها عقد وكالة أو عقد كفالة، أو أي لفظ آخر يأخذه الضمان عند إصدار خطاب الضمان، يكون أجراً أو عمولة حسب ما يقره البنك لخدماته، نظير قيامه بهذه الخدمة التي تمنح العميل ميزة لدى الجهة الثالثة، وضماناً أقوى.

هل يعتبر هذا النوع من العمل من وجهة النظر الشرعية حلالاً؟ أو تحوم حوله أي شبهة؟.

الإجابة عن الاستفسار رقم (١٤):

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى سائر الأنبياء والمرسلين وبعد؛ فهذه إجابة عن الاستفسار الخاص بخطابات الضمان.

(١) فتاوى هيئة الرقابة الشرعية لبنك فيصل الإسلامي السوداني، ص ٦٣-٦٤، من مطبوعات البنك نفسه.

تعريف خطاب الضمان الوارد في هذا الاستفسار، وحالات خطابات الضمان التي أصدرها البنك تدل على أن هذه المعاملة عقد كفالة: الكفيل فيه البنك والمكفول العميل، والمكفول له الطرف الثالث المستفيد، ولأن الكفالة هي ضمّ ذمة إلى ذمة في المطالبة بدين أو عين أو نفس، فالذمة المضمونة في خطاب الضمان هي ذمة البنك - الكفيل - والذمة المضموم إليها هي ذمة العميل - المكفول - وهي المطالب في الأصل، فالبنك يلتزم في خطاب الضمان لدى الطرف الثالث - المكفول له - بتأدية ما على العميل من الحق في حالة فشله في الوفاء.

ويترتب على نفاذ الكفالة، ثبوت الحق للمكفول له بمطالبة الكفيل بما يطالب به الأصيل، ولا يشترط عند جمهور الفقهاء تعذر مطالبة الأصيل، بل يكون للمكفول له مطالبة من يشاء منهما أو مطالبتهما معاً، والرأي المرجوح إليه عن مالك أنه لا يجوز مطالبة الكفيل إلا عند تعذر الاستيفاء من الأصيل^(١). ورأي المالكية هذا ينطبق على خطاب الضمان تماماً؛ لأن مطالبة البنك في خطاب الضمان لا تكون إلا في حالة فشل العميل في الوفاء بالتزاماته، وبما أن الكفالة مشروعة باتفاق الفقهاء فإن خطاب الضمان يكون مشروعاً أيضاً، هذا بالنسبة لخطابات الضمان التي ليس لها غطاء.

أما خطابات الضمان التي لها غطاء كلي أو جزئي، فإنها تتضمن الوكالة والكفالة معاً، إذ يمكن اعتبار البنك في هذه الحالة وكيلاً بالنسبة للعميل في أداء ما أودعه للطرف الثالث عند طلبه، واعتباره - أي البنك - ضامناً بالنسبة للطرف الثالث؛ لأن هذا الطرف الثالث لا يطالب العميل، وإنما يطالب البنك بناءً على ضمانه لا بناءً على وكالته، ولا يهتم أن يؤدي البنك له ما يطلبه من ماله الخاص، أو مما أودعه عنده العميل.

ولا مانع شرعاً من خطاب الضمان على هذا التكييف؛ لأن الوكالة عقد مشروع باتفاق الفقهاء أيضاً^(٢).

(١) قال ابن رشد رحمه الله: واختلفوا، إذا حضر الضامن والمضمون، وكلاهما موسر؛ فقال الشافعي وأبو حنيفة وأصحابهما والثوري والأوزاعي وأحمد وإسحق: للطالب أن يؤخذ من شاء من الكفيل أو المكفول، وقال مالك في أحد قوليه: ليس له أن يأخذ الكفيل مع وجود المتكفل عنه. وله قول آخر مثل قول الجمهور. [بداية المجتهد ج ٢ ص ٢٩٦، ط ٦ دار المعرفة - بيروت]

(٢) انظر: الفقه على المذاهب الأربعة، للجزيري، ج ٣ ص ١٣٠. ط ١ دار الحديث - القاهرة، (٢٠٠٤ م).

المطلب الرابع - من فتاوى ندوات البركة^(١):

١ - فتوى بشأن (عقود المناقصات الحكومية)^(٢):

السؤال: ما هو الرأي في عقود المناقصات الحكومية وما يشبهها؟ بمعنى أن المناقص يتقدم بسعره في المناقصة، فإذا ما رسا عليه العطاء وقّع العقد، حيث يقوم بعد ذلك بشراء ما تقدم به من السوق، فهل يدخل ذلك التعاقد في عموم النهي عن بيع ما لا يملك.

الفتوى: إن هذا من العقود المستحدثة التي جرى بها العرف والتعامل، بناء على الرضا والاتفاق، القائم على تحديد الوصف بما ينفي الجهالة والنزاع، وهو لا يشتمل على غرر ولا ضرر، ولا يتضمن محظوراً شرعياً، ولذلك فإنه من العقود الجائزة شرعاً.

٢ - فتوى بشأن (التنضيض^(٣) الحُكْمِي بطريق التقويم الدوري، بغرض توزيع الأرباح أو تحديد أسعار تداول الوحدات)^(٤):

١ - التنضيض الحُكْمِي بطريقة التقويم، في الفترات الدورية خلال مدة عقد المضاربة، يأخذ حكم التنضيض الفعلي لمال المضاربة، شريطة أن يتم التقويم وفقاً للمعايير المحاسبية المتاحة.

٢ - يجوز شرعاً توزيع الأرباح التي يظهرها التقويم، كما يجوز تحديد أسعار تداول الوحدات بناء على هذا التقويم.

(١) ندوات البركة: هي الندوات التي تعقدها شركة البركة للاستثمار والتنمية، في موضوعات الاقتصاد الإسلامي، ويحضرها فقهاء وخبراء كثيرون من بلاد شتى، وكثير منهم أعضاء في مؤسسات اجتهاد جماعي، كالمجامع الفقهية وهيئات الفتوى الشرعية. وقد بلغ عدد هذه الندوات تسع عشرة ندوة، حتى أواخر عام (٢٠٠٠م).

(٢) هي الفتوى العاشرة في ندوة البركة الأولى للاقتصاد الإسلامي، المنعقدة في المدينة المنورة في عام (١٤٠٣هـ / ١٩٨١م) انظر: فتاوى ندوات البركة، للأعوام (١٩٨١ - ١٩٩٧م) ص ٢٥، ط ٥، جمع وتنسيق وفهرسة: د. عبد الستار أبو غدة، ود. عز الدين خوجه.

(٣) التنضيض: مصطلح اقتصادي حديث. وهو يعني: تحويل الأموال العينية التجارية إلى نقود، بالبيع ونحوه. وهو مأخوذ من: نَضَّ الماء يَنْضُضُ، إذا خرج قليلاً... وأهل الحجاز يسمون الدراهم والدنانير نَضّاً ونَضّاً، بعد أن كانت متاعاً. [المصباح المنير]

(٤) هي الفتوى الثانية، في ندوة البركة الثامنة، المصدر السابق ص ١٣٤.

المطلب الخامس - من فتاوى الهيئة الشرعية الموحدة لشركة البركة:

- فتوى بشأن (توكيل الواعد بالشراء التملك لصالح البنك)^(١):

الأصل في عقود المراهبة عدم جواز توكيل البنك الواعد بالقيام بالشراء والتسلم؛ لأن ذلك يُفقد عملية المراهبة معناها، ويجعل البنك بعيداً عن أي مخاطرة، وعن تحمل الضمان الذي بموجبه يطيب له الربح.

ولكن يمكن قبول توكيل الواعد بالشراء كاستثناء في بعض الأمور، مثل أن يكون للبضاعة وكيل رسمي، لا يمكن تسويق البضاعة لغيره، ومثل الحالات التي يُسمح فيها التوكيل لتفادي تحميل البضاعة ضربتين، مرة باسم البنك ومرة أخرى باسم الواعد المشتري... ففي مثل هذه الاستثناءات يجوز توكيل الواعد بالشراء، ولا بد من اطلاع المستشار الشرعي بها قبل تنفيذها.

المطلب السادس - من قرارات الهيئة الشرعية لشركة الراجحي المصرفية للاستثمار:

- قرار رقم (١١٠)، موضوعه: بيع عملات أجنبية على عملاء بأقل من سعرها السائد في سوق العملات^(٢):

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، وبعد:

فقد نظرت الهيئة الشرعية لشركة الراجحي المصرفية للاستثمار في السؤال الوارد من الشركة، عن جواز بيعها عملات أجنبية لبعض عملائها بأقل من سعرها السائد في سوق العملات، تشجيعاً لهم على التعامل مع الشركة. وبتأمل الهيئة في السؤال المذكور، توصلت لما يأتي:

(١) فتاوى الهيئة الشرعية للبركة، جمع وتنسيق وفهرسة الدكتور عبد الستار أبو غدة والأستاذ عز الدين خوجه، ص

١٥٩، ط ١.

(٢) قرارات الهيئة الشرعية لشركة الراجحي ج ١ ص ٢٠١-٢٠٢، ط ١ (١٤١٩هـ-١٩٩٨م).

تلاحظ الهيئة أنّ هذا الأسلوب تلجأ إليه بعض البنوك الربوية مع عملائها الذين يتورعون عن أخذ فوائد على ودائعهم النقدية لديها؛ وذلك لتعويضهم عن الفوائد الربوية التي تركوها لتلك البنوك وتورعوا عن قبضها، ولإغرائهم باستمرار إيداعاتهم لديها. وبما أنّ هذا الطريق يفتح باباً لأكل الربا، تحت ستار البيع للمودعين عمالات بأقل من سعرها، أي أنه يكون ذريعة إلى المراهبة بطريقة أخرى، ويشجع على زيادة إيداعات هؤلاء العملاء لدى البنوك الربوية؛ لذلك لا ترى الهيئة أن تسلك شركة الراجحي المصرفية للاستثمار هذا الأسلوب المريب.

المطلب السابع - من فتاوى لجنة الفتوى الشرعية في قطاع الإفتاء والبحوث في أوقاف الكويت:

- فتوى بشأن (التعامل مع البنوك الربوية للضرورة)^(١):

عُرض على اللجنة الاستفتاء المقدم من السيد / فايز، ونصه:

إذا سافر المسلم إلى بلد غير مسلم للإقامة، فهل يجوز له وضع أمواله في البنوك لديهم والحصول على الفوائد، حيث إنه لا سبيل له غير ذلك في هذا البلد؟.

أجابت اللجنة بما يأتي:

إذا لم يجد المسلم بنكاً إسلامياً، أو وسيلة أخرى مشروعة لحفظ ماله، فإنه يجوز وضع أمواله في البنوك غير الإسلامية، والفوائد الناتجة من إيداعها في تلك البنوك لا ينتفع بها، وإنما يصرفها في وجوه الخير، عدا بناء المساجد وطبع المصاحف. والله أعلم.

(١) فتوى رقم (١٥٠١)، انظر: مجموعة الفتاوى الشرعية، ج ٥ ص ١٧١ - ١٧٢.

المطلب الثامن- من فتاوى هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية:

قرار رقم (٢٥) وتاريخ: ٢١ / ٨ / ١٣٩٤ هـ

الموضوع- الشرط الجزائي في العقود:

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، وعلى آله وصحبه، وبعد:

فبناء على ما تقرر في الدورة الرابعة لمجلس هيئة كبار العلماء المنعقدة فيما بين ٨ / ١ / و ١٤ / ١ / ١٣٩٣ هـ، من الرغبة في دراسة موضوع الشرط الجزائي؛ فقد جرى إدراجه في جدول أعمال الهيئة في دورتها الخامسة المنعقدة فيما بين ٥ و ٢٢ / ٨ / ١٣٩٤ هـ في مدينة الطائف.

ثم جرت دراسة الموضوع في هذه الدورة بعد الاطلاع على البحث المعد في ذلك من قبل اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، وبعد مداولة الرأي والمناقشة، واستعراض المسائل التي يمكن أن يقاس عليها الشرط الجزائي، ومناقشة توجيه قياسه على تلك المسائل والإيراد عليه. وتأمل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١] وما روي عنه ﷺ، من قوله: «المسلمون على شروطهم إلا شرطاً أحل حراماً أو حرم حلالاً»^(١)، ولقول عمر رضي الله عنه: (مقاطع الحقوق عند الشروط)^(٢)، والاعتماد على القول الصحيح^(٣) من أن الأصل في الشروط الصحة، وأنه لا يحرم منها ويبطل إلا ما دلّ الشرع على تحريمه وإبطاله نصاً أو قياساً.

وبعد استعراض ما ذكره أهل العلم من تقسيم الشروط في العقود إلى صحيحة وفاسدة، وتقسيم الصحيحة إلى ثلاثة أنواع؛ أحدها: شرط يقتضيه العقد، كاشتراط التقابض وحلول الثمن. الثاني: شرط من مصلحة العقد، كاشتراط صفة في الثمن كالتأجيل أو الرهن أو الكفيل به، أو صفة في المثل ككون الأمة بكرًا. الثالث: شرط فيه منفعة معلومة وليس من مقتضى العقد ولا من مصلحته ولا منافياً لمقتضاه، كاشتراط البائع سكنى الدار شهراً. وتقسيم الفاسدة إلى ثلاثة أنواع؛ أحدها: اشتراط أحد طرفي العقد على الطرف الثاني عقداً

(١) أخرجه الترمذي برقم (١٣٥٢)، وهو حسن لغيره.

(٢) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (٢٤٩/٧) موصولاً بسند صحيح.

(٣) المراد القول الصحيح في مذهب الحنابلة، التي تعتمد الهيئة في الفتوى؛ لأن القضية فيها خلاف.

آخر كبيع أو إجارة أو نحو ذلك. الثاني: اشتراط ما ينافي بمقتضى العقد كأن يشترط في المبيع ألا خسارة عليه أو ألا يُباع أو يوهب ولا يعتق. الثالث: الشرط الذي يتعلق به العقد كقوله بعثك إن جاء فلان.

وبتطبيق الشرط الجزائي عليها، وظهور أنه من الشروط التي تعتبر من مصلحة العقد؛ إذ هو حافز لإكمال العقد في وقته المحدد له، والاستئناس بما رواه البخاري في صحيحه بسنده عن ابن سيرين أن رجلاً قال لكرّيه: أدخل ركابك، فإن لم أرحل معك يوم كذا وكذا فلك مئة درهم، فلم يخرج، فقال شريح: من شرط على نفسه طائعاً غير مُكرّهِ فهو عليه. وقال أيوب عن ابن سيرين: أن رجلاً باع طعاماً، وقال: إن لم آتكَ الأربعة فليس بيني وبينك بيع، فلم يحج، فقال شريح للمشتري: أنت أخلفت. ففُضي عليه^(١).

وفضلاً عن ذلك، فهو في مقابلة الإخلال بالالتزام، حيث إنّ الإخلال به مظنة الضرر وتقويت المنافع، وفي القول بتصحيح الشرط الجزائي سدّ لأبواب الفوضى والتلاعب بحقوق عباد الله، وسبب من أسباب الحفز على الوفاء بالعهود والعقود، تحقيقاً لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ...﴾ [المائدة: ١].

لذلك كله فإنّ المجلس يُقرّر بالإجماع أنّ الشرط الجزائي الذي يجري اشتراطه في العقود شرط صحيح معتبر يجب الأخذ به^(٢)؛ ما لم يكن هناك عذر في الإخلال بالالتزام الموجب له يعتبر شرعاً، فيكون العذر مسقطاً لوجوبه حتى يزول.

وإذا كان الشرط الجزائي كثيراً عرفاً بحيث يراد به التبديد المالي، ويكون بعيداً عن مقتضى القواعد الشرعية؛ فيجب الرجوع في ذلك إلى العدل والإنصاف، على حسب ما

(١) أخرجه البخاري معلقاً بصيغة الجزم، في كتاب (الشروط) باب (ما يجوز من الاشتراط والثنيا في الإقرار) (ج ٢ ص ٤١٥)، بترقيم أستاذنا الدكتور مصطفى البُغا.

(٢) يُفهم من هذا القرار إطلاق القول بالجواز، سواء أكان الشرط الجزائي في عقود الأعمال أم عقود المدائنات. ولذلك يأتي قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي أكثر وضوحاً، حين ميّز بين النوعين في الحكم. جاء في الفقرة الرابعة من قراره الثالث في دورته الثانية عشرة: يجوز أن يشترط الشرط الجزائي في جميع العقود المالية، ماعدا العقود التي يكون الالتزام الأصلي فيها ديناً؛ فإنّ هذا من الربا الصريح... الخ. وانظر بحثاً مفصلاً بعنوان (الشرط الجزائي في المعاملات المالية والمصرفية)، لأستاذنا الدكتور محمد الزحيلي، منشوراً في العدد (٢٥) من مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية في دبي، ص ١٠٩-١٤٤. وانظر أيضاً: المعاملات المالية المعاصرة، لأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، ص ١٧٨-١٧٩، ط ١ دار الفكر - دمشق.

فات من منفعة أو لحق من ضرر، ويرجع تقدير ذلك عند الاختلاف إلى الحاكم الشرعي، عن طريق أهل الخبرة والنظر، عملاً بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء: ٥٨]، وقوله سبحانه: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: ٨]، ويقول -ﷺ-: ﴿لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ﴾^(١). وبالله التوفيق، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

المطلب التاسع - من فتاوى لجنة الإفتاء في دائرة الإفتاء في أوقاف دبي:

فتوى في (حكم تأجير عمارة لمن يستعملها في المعاصي)^(٢):

ورد إلينا سؤال يقول فيه صاحبه:

أجرتُ عمارة لدمي، فاستغلّتها في بيع الخمر دون علمي، فهل يحل لي أخذ الأجرة؟ أم يلزمني فسخ العقد؟

الجواب وبالله التوفيق:

إن كنت تعلم أن هذا المستأجر سيستغلّها في المحرمات، من بيع خمر أو دعارة ونحوها؛ فإن الإجارة لا تنعقد، ولا يحل لك أخذ الأجرة على ذلك؛ لأن الله تعالى إذا حرّم على قوم أكل شيء حرّم عليهم ثمنه، كما صحّ في الحديث الذي أخرجه أبو داود عن ابن عباس -رضي الله عنهما-، عن النبي صلى الله عليه وسلم^(٣).

أما إذا كنت لا تعلم ذلك، وإنما أجرتها للانتفاع بها فيما يحل، فاتخذها المستأجر في المحرمات، فلك الحق أن ترفع دعوى ضده بذلك، ولولي الأمر أن يجبره على منع هذا

(١) أخرجه الحاكم في المستدرک عن أبي سعيد وصححه، برقم (٢٣٤٥). وهو حديث صحيح لغيره، مشهور.

(٢) فتاوى شرعية، صادرة عن إدارة الإفتاء والبحوث في دائرة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدبي، ج ٣ ص ٢٣٩، ط ٣ (١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م).

(٣) أخرجه أبو داود في السنن برقم (٣٤٨٨). وأخرجه أحمد برقم (٢٢٢٢) ورقم (٢٩٥٦).

الفعل، أو إخراجه منها، وتأجيرها لصالحه، ولو لم يجد مؤجراً فيحبسها إلى أن يجد، كما نص على ذلك ابن شاس^(١) في عقد الجواهر الثمينة (٢ / ٨٦٢).

وأنت تستحق الأجرة على ذلك مدة عقد الإيجار حيث كان العقد صحيحاً، ولم يجز منك خلاف ما يمنع من استيفاء المنفعة، فيما أجرت له من الاستعمال الجائز شرعاً. والله تعالى أعلم.

المطلب العاشر - الأمثلة المختارة من معايير هيئة المحاسبة والمراجعة للمصارف والمؤسسات المالية الإسلامية:

أولاً - المتاجرة بالعملات: (مثال للمعايير الشرعية العامة، وهو المعيار الأول منها)^(٢):

* **هدف المعيار:** يهدف هذا المعيار إلى بيان أحكام المتاجرة في العملات وشروطها وضوابطها الشرعية، وما يجوز منها وما لا يجوز، وبعض التطبيقات التي تزاو لها المؤسسات المالية الإسلامية.

نص المعيار: [أكتفي هنا بذكر نطاقه وأهم الأحكام الشرعية فيه]

١ - **نطاق المعيار:** يُطبق هذا المعيار على قضايا القبض الحقيقي والقبض الحكمي في العملات، واستخدام وسائل الاتصال الحديثة في التعامل بالعملات، وصرف ما في الذمة، والتعامل في العملات في الأسواق المالية، والمواعدة في بيع العملات، واشتراط الأجل أو إرجاء تسليم أحد البديلين في التعامل بالعملات، وبعض الحالات المطبقة في المؤسسات.

(١) ابن شاس، عبد الله بن محمد بن نجم بن شاس (ت: ٦١٦هـ): شيخ المالكية في عصره بمصر. كان من كبار الأئمة. أخذ عنه الحافظ المنذري. وتوفي مجاهداً أثناء حصار الفرنج لدمياط. من مصنفاته: (الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة) في الفقه، اختصره ابن الحاجب. [شذرات الذهب ٥ / ٦٦٩، شجرة النور الزكية ص ١٦٥، الأعلام، للزرزكلي ٤ / ٢٦٩]

(٢) **المعايير الشرعية، هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، ص ٤ - ٨. وزيادة في الفائدة أذكر موضوعات بقية المعايير، التي وضعتها الهيئة حتى الآن:** ٢ - بطاقة الحسم وبطاقة الائتمان. ٣ - المدين الماطل. ٤ - المُقاصّة. ٥ - الضمانات. ٦ - تحول البنك التقليدي إلى مصرف إسلامي. ٧ - الحوالة. ٨ - المربحة للأمر بالشراء. ٩ - الإجارة والإجارة المنتهية بالتملك. ١٠ - السّلم والسّلم المُوازي. ١١ - الاستصناع والاستصناع المُوازي. ١٢ - الشركة (المشاركة) والشركات الحديثة. ١٣ - المضاربة. ١٤ - الاعتمادات المستندية. ١٥ - الجمالة. ١٦ - الأوراق التجارية. ١٧ - صكوك الاستثمار.

٢- أهم الأحكام الشرعية للمتاجرة في العملات:

١ / ٢ تجوز المتاجرة في العملات شريطة مراعاة الأحكام والضوابط الشرعية الآتية:

(أ) أن يتم التقابض قبل تفرّق العاقلين، سواء أكان حقيقياً أم حكماً.

(ب) أن يتم التماثل في البدلين اللذين هما من جنس واحد، ولو كان أحدهما عملة ورقية والآخر عمل معدنية.

(ج) أن لا يشمل العقد على خيار شرط أو أجل لتسليم أحد البدلين أو كليهما.

(د) أن لا تكون عملية المتاجرة بالعملات بقصد الاحتكار، أو بما يترتب عليه ضرر بالأفراد أو المجتمعات.

(هـ) أن لا يكون التعامل بالعملات في السوق الآجلة.

٢ / ٢ يحرم التعامل في سوق الصرف الآجل، سواء أتمّ بتبادل حوالات آجلة أم بإبرام عقود مؤجلة لا يتحقق فيها قبض البدلين كليهما.

٣ / ٢ يحرم الصرف الآجل أيضاً، ولو كان لتوقي انخفاض ربح العملية التي تتم بعملة يتوقع انخفاض قيمتها.

٤ / ٢ يحق للمؤسسة، لتوقي انخفاض العملة في المستقبل، اللجوء إلى ما يأتي:

- إجراء قروض متبادلة بعملات مختلفة دون أخذ فائدة أو إعطائها شريطة عدم الربط بين القرضين.

- شراء بضائع، أو إبرام عمليات مرابحة بنفس العملة.

٥ / ٢ يجوز أن تتفق المؤسسة والعميل عند الوفاء بأقساط العمليات المؤجلة (مثل المrabحة) على سدادها بعملة أخرى، بسعر يوم الوفاء.

٧ / ٢ التوكيل في المتاجرة في العملات:

- يجوز توكيل الغير بإبرام عقد بيع عملات، مع توكيله بالقبض والتسليم.

- يجوز توكيل الغير ببيع عملات دون توكيله بالقبض، شريطة قيام الموكل أو وكيل آخر بالقبض، قبل تفرّق العاقلين.

- يجوز التوكيل بقبض العملة بعد إبرام عقد الصرف، على أن لا يفترق الموكّلان قبل تمام القبض من الوكيلين.

٨ / ٢ استخدام وسائل الاتصال الحديثة في المتاجرة في العملات:

- التعقد بالوسائل الحديثة بين طرفين، في مكانين متباعدين، تنشأ عنه نفس الآثار المترتبة على إجراء العقد في مكان واحد.

- الإيجاب المحدد المدة الصادر بإحدى الوسائل المشار إليها، يظل ملزماً لمن أصدره خلال تلك المدة. ولا يتم العقد إلا عند القبول والتقباض الحقيقي أو الحكمي.

١٠ / ٢ المبادلة في العملات الثابتة ديناً في الذمة:

تصح المبادلة في العملات الثابتة ديناً في الذمة، إذا أدت إلى الوفاء بسقوط الدينين محل المصارفة، وتفرغ الذمتين منهما. ومن صورها ما يأتي:

- تطارح (إطفاء) الدينين، بأن يكون في ذمة شخص دنائير لآخر، وللآخر في ذمة الأول دراهم، فيتفقان على سعر المبادلة لإطفاء الدين كله أو بعضه تبعاً للمبالغ. ويُطلق على هذه العملية أيضاً (المقاصة).

- استيفاء الدائن دينه -الذي هو بعملة ما- بعملة أخرى، على أن يتم الوفاء فوراً بسعر صرفها يوم السداد.

١١ / ٢ اجتماع الصرف والحوالة المصرفية:

يجوز إجراء حوالة مصرفية بعملة مغايرة للمبلغ المقدم من طالب الحوالة، وتكون تلك العملية من صرف بقبض حقيقي أو حكمي بتسليم المبلغ لإثباته بالقيّد المصرفي، ثم حوالة (تحويل) للمبلغ بالعملة المشتراة من طالب الحوالة. ويجوز للمؤسسة أن تتقاضى من العميل أجرة التحويل.

١٢ / ٢ صور ممنوعة من المتاجرة بالعملات عن طريق المؤسسات المالية:

- من الصور الممنوعة شرعاً متاجرة العميل بالعملات بمبالغ أكثر مما يملكه.

- لا يجوز للمؤسسة إقراض العميل مبالغ تشتت عليه فيها التعامل بالمتاجرة بالعملات معها دون غيرها. فإن لم تشتت ذلك فلا مانع منه.

ثانياً- معيار البيع الآجل: [مثال لمعايير المحاسبة المالية، وهو معيار رقم (٢٠) منها]^(١)

هدف المعيار: يهدف معيار البيع الآجل إلى وضع القواعد المحاسبية، من إثبات وقياس وعرض وإفصاح بشأن الموجودات المتاحة للبيع الآجل (بالتقسيط)، وإيرادات ومصروفات ومكاسب وخسائر تلك الموجودات، وذمم البيع الآجل، الذي تجرّبه المؤسسات المالية الإسلامية.

نطاق المعيار: يُطبق هذا المعيار على الموجودات المتاحة للبيع الآجل، وعلى إيرادات ومصروفات ومكاسب وخسائر تلك الموجودات وأرباحها، وعلى الذمم الناتجة عن عمليات البيع الآجل، سواء تملك أو اشترت المؤسسة تلك الموجودات من مواردها الذاتية، أم من حسابات الاستثمار المطلقة، أم من حسابات الاستثمار المقيدة، أم من موارد أخرى، أم من جميع تلك المواد. كما يطبق هذا المعيار على المطلوبات، وحط جزء من الربح عند تعجيل سداد الأقساط، والزيادة في الدين التي يتم تحصيلها في حالة ملاحظة العميل في سداد ما عليه من أقساط.

ملحق (ب) - الأحكام الفقهية لمعيار البيع الآجل^(٢):

مستند مشروعية البيع الآجل أنه يشمل حكم البيع الذي ورد في شأنه قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، وبخاصة أنه جاء في تفسير الآية أنها إشارة إلى البيع الآجل، لتستقيم المقارنة بين الزيادة فيه والزيادة في الربا المحرم، من حيث إنّ الزيادة فيه

(١) معايير المحاسبة والمراجعة والضوابط، وضع هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، ص ٥٨١ فيما بعد. (وهي المعايير التي تم اعتمادها من الهيئة حتى: ربيع الآخر ١٤٢٤ هـ - يونيو/ ٢٠٠٣ م). وزيادة في الإفادة أذكر عناوين بقية معايير المحاسبة: ١- العرض والإفصاح العام في القوائم المالية للمصارف والمؤسسات المالية الإسلامية. ٢- المراجعة والمراجعة للأمر بالشراء. ٣- التمويل بالمضاربة. ٤- التمويل بالمشاركة. ٥- الإفصاح عن أسس توزيع الأرباح بين أصحاب حقوق الملكية وأصحاب حسابات الاستثمار. ٦- حقوق أصحاب حسابات الاستثمار وما في حكمها. ٧- السلم والسلم الموازي. ٨- الإجارة والإجارة المنتهية بالتملك (معيار معدل). ٩- الزكاة. ١٠- الاستصناع والاستصناع الموازي. ١١- المخصصات والاحتياطيات. ١٢- العرض والإفصاح العام في القوائم المالية لشركات التأمين الإسلامية. ١٣- الإفصاح عن أسس تحديد وتوزيع الفائض في شركات التأمين الإسلامية. ١٤- صناديق الاستثمار. ١٥- المخصصات والاحتياطيات في شركات التأمين الإسلامية. ١٦- المعاملات بالعملات الأجنبية والعمليات بالعملات الأجنبية. ١٧- الاستثمارات. ١٨- الخدمات المالية الإسلامية التي تقدمها المؤسسات المالية التقليدية. ١٩- الاشتراكات في شركات التأمين الإسلامية.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٨٨.

متضمنةً في ثمن السلعة التي يمكن تقويمها بأي ثمن، في حين أن النقود تُقوَّم بالمثل، ولا تجوز الزيادة في مبادلتها.

ومستند إثبات الموجودات المتاحة للبيع الآجل عند التعاقد هو أن ملكية الموجود للمشتري تثبت بالعقد الذي يحصل بالإيجاب والقبول، أما قبض الموجودات فهو أثر من آثار العقد، ولا يتوقف الملك عليه، بل هو سبب لتحمل الضمان.

ومستند خيار الشرط قوله -ﷺ- لِحَبَّانِ بْنِ مَنْقَذٍ: «إِذَا بَايَعْتَ فَقُلْ: لَا خِلَابَةَ، وَلِي الْخِيَارُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ»^(١). وهذا الخيار يُعطي مَنْ يشترطه حَقَّ الفسخ بمطلق إرادته، في مدة الخيار.

وإنَّ مستند الفصل بين ما يخصُّ أصحاب حقوق الملكية وما يخصُّ أصحاب حسابات الاستثمار هو أن أصحاب حسابات الاستثمار قد يسحبون استثماراتهم، فإذا لم يفصل ما يخصُّهم آل إلى أصحاب حقوق الملكية، مع أنهم لا حقَّ لهم فيه.

ومستند الأخذ بمبدأ الاستحقاق في إثبات الأرباح في البيع الآجل هو أن تَلْقَى الأموال من أصحاب الحسابات الاستثمارية لتمويل عمليات البيع الآجل قائم على أساس المضاربة المشتركة المستمرة، التي -بمراعاة مبدأ الاستحقاق- تحقق العدالة بينهم.

ومستند جواز حَطَّ جزء من الربح عند السداد قبل الآجل، سواء تمَّ الخط بالاتفاق عند السداد، أو حصل الأداء للمبلغ كاملاً ثم جرى الخط، أنه من قبيل قاعدة (صَغُ وتَعَجَّل) الجائزة، وقد صدر بشأن جوازه قرار من مجمع الفقه الإسلامي الدولي^(٢).

(١) الجملة الأولى من الحديث أخرجه البخاري برقم (٢٠١١) ورقم (٢٢٧٦)، ومسلم برقم (١٥٣٣) والترمذي برقم (١٢٥٠)، وأبو داود برقم (٣٥٠٠)، والنسائي برقم (٤٤٨٤)، وأحمد برقم (٥٢٤٩)، ومالك برقم (١٣٩٣). أما الجملة الأخيرة (ولي الخيار ثلاثة أيام)، فقد جاءت في المستدرک للحاکم (٢٢/٢) بالمعنى (وشرط له الخيار ثلاثاً)، وقال الذهبي في التلخيص (بذيل المستدرک): صحيح. وانظر نصب الراية في تخریج أحادیث الهداية، للزبيدي (ج ٤ ص ٦). والخلاصة تعني الخديعة.

(٢) هو القرار رقم (٦٤) عام، الثاني في الدورة السابعة.

ملحق (د) - أسس الأحكام التي توصل إليها المعيار^(١):

استعرضت لجنة معايير المحاسبة في اجتماعاتها البدائل المختلفة والبدائل المقترح الأخذ بها في الدراسة الأولية للمعالجات المحاسبية المتعلقة بعمليات البيع الآجل، وأوصت بالأخذ بالبدائل التي وجدتها أكثر ملاءمة، في تحقيق ما جاء في بيان المحاسبة المالية رقم (١) بشأن أهداف المحاسبة المالية للمصارف والمؤسسات المالية الإسلامية (بيان الأهداف)، وبيان المحاسبة المالية رقم (٢) بشأن مفاهيم المحاسبة المالية للمصارف ٠٠٠ (بيان المفاهيم).

ومن هذه الأسس:

١- إثبات أرباح عمليات البيع الآجل:

ناقشت اللجنة إثبات أرباح عمليات البيع الآجل ونظرت في خيارين، هما: الإثبات على وفق الأساس النقدي، والإثبات على وفق مبدأ الاستحقاق، وقد رجّحت اللجنة الخيار الثاني، وذلك اتساقاً مع ما جاء في بيان المفاهيم.

٢- تعجيل سداد الأقساط وحطّ جزء من الربح:

ناقشت لجنة معايير المحاسبة الأسس المحاسبية الواجب اتباعها لمعالجة تعجيل سداد أقساط عمليات البيع الآجل من قبل العملاء وحطّ جزء من الربح من قبل المؤسسة، ونظرت في خيارين، هما: اعتبار مبلغ الخط خصماً يعالج بصفته مصروفاً، واعتباره حسماً للذمم والأرباح المؤجلة معاً، وقد رجّحت اللجنة الخيار الثاني؛ لأنّ هذا الخصم لا ينطبق عليه خصائص المصروفات، التي نص عليها بيان المفاهيم (الفقرة ٨٤).

٣- الزيادة بسبب الماطلة في تسديد أقساط البيع الآجل:

ناقشت لجنة معايير المحاسبة الأسس المحاسبية لمعالجة الزيادة التي تشترطها المؤسسات (بالاتفاق أو بالحكم) على العملاء الماطلين في تسديد الأقساط في بيع عمليات البيع الآجل، ونظرت في خيارين؛ أولهما: معالجة المبلغ المتحصّل بصفته إيراداً للمؤسسة، وثانيهما إثبات المبلغ المتحصل في حساب الخيرات وتسجيله في قائمة مصادر واستخدامات

(١) المصدر نفسه، ص ٥٩٠-٥٩٢.

أموال صندوق الزكاة والصدقات. وقد رجّحت اللجنة الخيار الثاني؛ لأنه يتفق مع ما جاء في المعيار الشرعي رقم (٣)، الصادر عن الهيئة بشأن المدين المماطل.



المبحث الخامس

أمثلة الفتاوى الجماعية في المجال الصحي والطبي^(١)

المطلب الأول - من توصيات المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية (في الكويت):

بما أن هذه المنظمة متخصصة في مجال المبحث (الصحة والطب)، فإنها أولى بالتقديم في هذا المطلب، وسيكون الاقتباس من توصياتها^(٢) وقد رأينا في الباب السابق -عند التعريف بالمنظمة ونشأتها وأعمالها وإنجازاتها- أنها نظمت عدداً لا بأس به من المؤتمرات العالمية والمحلية للطب الإسلامي، وكذلك عقدت عدداً كبيراً من الندوات الطبية الفقهية، وكانت هذه الأخيرة أكثر تخصيصاً في موضوعاتها، فعرضت قضايا ومسائل صحية وطبية مهمة جداً، وأصدرت فيها توصيات، هي أقرب ما تكون إلى القرارات والفتاوى الفقهية، وإن غلب على تعبيراتها الألفاظ والمصطلحات الطبية.

وعليه، سيكون اختياري من توصيات هذه الندوات، وسيكون بحجم يتناسب وأهمية هذه المنظمة وتخصصها في هذا المجال الحيوي.

١ - من توصيات الندوة الثانية: "الحياة الإنسانية: بدايتها ونهايتها في المفهوم الإسلامي":

خلصت هذه الندوة للتوصيات الآتية:

أولاً- بشأن بداية الحياة:

بداية الحياة تكون منذ التحام حيوان مَنَوِيّ ببويضة ليُكوّنَا البويضة الملقحة، التي تحتوي الحقيبة الوراثية الكاملة للجنس البشري عامة، والكائن الفرد بذاته المتميزة عن كل كائن آخر،... الخ

منذ أن يستقر الحمل في بَدَن المرأة، فله احترام متفق عليه، وأحكام شرعية معلومة.

(١) تقدم في الفصل الأول من هذا الباب بيان المقصود بالمجال الصحي والطبي، ومدى عناية مؤسسات الاجتهاد الجماعي به، راجع ص ٤٨٣.

(٢) يلاحظ أن المنظمة لم تستخدم مصطلح قرار أو فتوى لما يصدر عنها في ختام ندواتها أو مؤتمراتها، وإنما استخدمت مصطلح (توصيات)؛ لأنها ترى أن الفتوى أو القرار من اختصاص المجامع الفقهية.

إذا بلغ الجنين مرحلة نفخ الروح (على خلاف في توقيته، فإمّا مئة وعشرون يوماً، وإمّا أربعون يوماً) تعاضمت حرمة باتفاق، وترتب على ذلك أحكام شرعية أخرى. من أهم تلك الأحكام أحكام الإجهاض التي وردت في الفقرة السابعة من الندوة الأولى: "ندوة الإنجاب في ضوء الإسلام"^(١).
ثانياً- بشأن نهاية الحياة:

١- رأت الندوة أنّه في أكثر الأحوال عندما يقع الموت، فلا تقوم صعوبة في معرفته، استناداً إلى ما تعارف عليه الناس من أمارات أو اعتماداً على الكشف الطبي الظاهري.. الخ
٢- تبين للندوة أنّ هناك حالات قليلة العدد، وهي عادة تكون تحت ملاحظة طبية شاملة ودقيقة، في المستشفيات والمراكز الطبية المتخصصة ووحدات العناية المركزة، تكتسب أهميتها الخاصة من وجود الحاجة الماسة إلى تشخيص الوفاة منها، ولو بقيت في الجسم علامات، تعارف الناس من قديم على أنها من علامات الحياة... الخ
٣- تدارست الندوة ما ورد في كتب التراث الفقهي في الأمارات التي تدل على الموت، واتضح أنّه في غيبة نص شرعي يُحدّد الموت، تُمثّل هذه الاجتهادات ما توافر آنذاك من معرفة طبية... الخ

٤- وضح للندوة بعدما عرضه الأطباء، أنّ المعتمد عليه عندهم في تشخيص موت الإنسان هو خمود منطقة المخ، المنوطة بها الوظائف الحياتية الأساسية، وهو يُعتبر عنه بموت جذع المخ.. الخ.

٥- اتجه رأي الفقهاء تأسيساً على هذا العرض من الأطباء إلى أنّ الإنسان الذي يصل إلى مرحلة مستيقنة هي موت جذع المخ، يعتبر قد استدبر الحياة وأصبح صالحاً لأن تجري عليه

(١) ولا بأس بتسجيل الفقرة السابعة من الندوة الأولى، تنعيماً للفائدة: ٧- الإجهاض: استعرضت الندوة آراء الفقهاء المسلمين السابقين، وما دلت عليه من فكر ثاقب ونظر سديد، وأن آراءهم في الإجهاض قبل نفخ الروح اختلفت؛ فمنهم من حرّم بإطلاق أو كراهية، ومنهم من حرّمه بعد أربعين يوماً، وأجازه قبل الأربعين، على خلاف في وجود العذر. وقد استأنست الندوة بمعطيات الحقائق العلمية الطبية المعاصرة، والتي بينتها الأبحاث والتقنية والطبية الحديثة، فخلصت إلى أنّ الجنين حيّ من بداية الحمل، وأن حياته محترمة في كافة أدوارها، خاصة بعد نفخ الروح، وأنه لا يجوز العدوان عليها بالإسقاط إلا لضرورة طبية قصوى، وخالف بعض المشاركين فرأى جوازه قبل تمام الأربعين يوماً، خاصة عند وجود الأعذار.

بعض أحكام الموت...، أما تطبيق بقية أحكام الموت عليه، فقد اتجه الفقهاء الحاضرون إلى تأجيلها حتى تتوقف الأجهزة الرئيسية، وتوصي الندوة بأن تُجرى دراسة تفصيلية أخرى لتحديد ما يُعَجَّل أو يُؤَجَّل من الأحكام.

٦- بناء على ما تقدم، اتفق الرأي على أنه إذا تحقق موت جذع المخ بتقرير لجنة طبية متخصصة، جاز حينئذ إيقاف أجهزة الإنعاش الصناعية.

٢- من توصيات الندوة الثالثة: "الرؤية الإسلامية لبعض الممارسات الطبية"

ناقشت الندوة عدداً من الموضوعات المهمة في هذا المجال، وكان منها موضوع:

(جراحة التجميل بين المفهوم الطبي والممارسة):

عرضت الندوة لموضوع (جراحة التجميل)، وانتهت إلى ما يأتي:

١- الجراحات التي يكون الهدف منها علاج المرض الخَلْقِي والحادث بعد الولادة، لإعادة شكل أو وظيفة العضو السوية المعهودة له؛ جائر شرعاً، ويرى الأكثرية أنه يعتبر في حكم هذا العلاج إصلاح عيب أو دمامة تسبب للشخص أذى عضوياً أو نفسياً.

٢- لا تجوز الجراحات التي تُخْرِج الجسم أو العضو عن خلقته السوية، أو يقصد بها التَّنَكُّرُ فِراراً من العدالة، أو للتدليس، أو لمجرد اتباع الهوى.

٣- ما ظهر في بعض المجتمعات من جراحات تُسمَّى عملية تغيير الجنس، استجابة للأهواء المنحرفة؛ حرامٌ قطعياً، ويجوز إجراء عمليات لاستجلاء حقيقة الجنس في الخنثى.

المطلب الثاني- من فتاوى لجنة الإفتاء في قطاع الإفتاء والبحوث في وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويت:

- فتوى بشأن (الإجهاض لتشوّه الجنين)^(١):

عُرض على اللجنة الاستفتاء المقدم من السيد / محمود، ونصه:

أرجو الإفادة من سيادتكم -جزاكم الله خيراً- حول جنين في الأسبوع الثالث والعشرين، أظهرت الفحوصات المتقدمة في مستشفى الصباح ومستشفى المواساة، أن به

(١) مجموعة الفتاوى الشرعية، قطاع الإفتاء والبحوث الشرعية، ج ٦، ص ٣٧٥-٣٧٦، ط ١ (١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م). ورقم الفتوى هو (١٩٥٩).

تشوُّهاً واضحاً في جميع الأطراف، كذلك عنده تكسُّر العظام، فالعمود الفقري والقفص الصدري بهما ضعف شديد.

وحصل لي هذا الأمر في مرة سابقة، حيث ولد طفل في الشهر الثامن وبه نفس العيوب، وتوفي بعد ولادته بساعتين.
أرجو الإفادة وشكراً.

حضر السائل إلى اللجنة، وأفاد بأن زوجته كان لها أول مولود مصاب بهذا المرض، وأنه لما ولد بقي يومين ثم مات، وجاءت زوجته بثلاثة أولاد بعد المولود الأول سالمين لا شيء فيهم، وهذا المولود الخامس أخذنا له (تصويراً) أربع مرات في مستشفيات مختلفة جاءت الفحوصات كلها تؤكد بأنه سيولد مشوّهاً، وقال الأطباء: هذه حال تحدث كل أربع مرات، وقالوا: بأنه سيولد كومةً من لحم.

وسألت اللجنة: هل على الأم خطر في حياتها؟

فأجاب لا خطر على الأم في حياتها.

أجابت اللجنة بما يأتي:

قد سبق أن أبدت لجنة الفتوى رأيها في مثل هذا الموضوع وهو:

أولاً- يُحظر على الطبيب إجهاض امرأة أتمت مئة وعشرين يوماً، من حين العُلوق، إلا لإنقاذ حياتها من خطر محقق من الحمل.

ثانياً- يجوز الإجهاض -برضا الزوجين- إن لم يكن قد تم للحمل أربعون يوماً.

ثالثاً- إذا تجاوز الحمل أربعين يوماً، ولم يتجاوز مئة وعشرين يوماً، لا يجوز الإجهاض إلا في الحالتين الآتيتين:

أ- إذا كان بقاء الحمل يضر بصحة الأم ضرراً جسيماً لا يمكن احتماله، أو يدوم بعد الولادة.

ب- إذا ثبت أن الجنين سيولد مُصاباً على نحو جسيم بتشوُّه بدنيّ أو قصور عقلي لا يُرجى البُرزُ منهما، ويجب أن تُجرى عملية الإجهاض - في غير حالات الضرورة العاجلة- في مستشفى حكوميّ، ولا تُجرى فيما بعد الأربعين يوماً، إلا بقرار من لجنة طبية مشكلة من

ثلاثة أطباء اختصاصيين، أحدهم متخصص في أمراض النساء والتوليد، على أن يوافق على القرار اثنان من الأطباء المسلمين الظاهري العدالة. والله أعلم.

المطلب الثالث - من فتاوى قسم الإفتاء في دائرة الأوقاف بدبي:

- فتوى في (حكم موانع الحمل)^(١):

وردنا سؤال يقول فيه صاحبه:

متى يجوز للمرأة استخدام حبوب منع الحمل؟ ومتى يحرم عليها ذلك؟^(٢).

الجواب وبالله التوفيق:

إن الأصل في المرأة أن لا تفعل شيئاً يخالف جبلتها ومقتضى عاداتها في الحمل والحيض ونحو ذلك، ولكن إذا دعت الحاجة إلى أن تعالج وضعها في منع الحمل لضرر يلحقها به، أو لتتابع الحمل بحيث تشق عليها التربية أو نحو ذلك، فلا حرج عليها في استخدام مانع الحمل، من حبوب أو غيرها، بشرطين:

الأول: أن لا يكون المنع على سبيل التأييد، كي لا يخالف الحكمة من مشروعية النكاح.

الثاني: أن لا يترتب على فعله ضرر أكبر.

فإذا كان المنع للتأييد، ولم تكن هناك ضرورة ملحة إلى منعه لا تزول تلك الضرورة إلا بالعقم، فإنه يجرم؛ لأن ذلك كالوَأَد المحرّم بنص الكتاب، كما نص ذلك الفقهاء.

أما إذا كانت هناك ضرورة تقتضيه كتوقف صحة الأم عليه، أو عدم شفائها من مرضها إلا به، فإنه يجوز حينئذ؛ لأن درء المفاسد أولى من جلب المصالح.

(١) فتاوى شرعية، إعداد قسم الإفتاء في إدارة الإفتاء في دائرة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدبي، ج ١ ص ١٩١-١٩٢، ط ٤ (١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م).

(٢) لهذا السؤال تنمة، تركتها من أجل الاختصار؛ لأنها تُعد استفتاءً مستقلاً بنفسه، وكذلك جوابه، وهي: هل هناك نص صريح في تحديد النسل، وهل يجوز العزل؟. وقد كان للمجمع الفقهي بمكة قرار بشأن (تحديد النسل) في دورته الثالثة (١٤٠٠ هـ)، وكان القرار الوحيد فيها، ولمجمع الفقه الإسلامي الدولي قرار (في دورته الخامسة / ١٤٠٩ هـ) برقم ٣٩، بشأن تنظيم النسل. والقراران متفقان في الجملة ومتكاملان.

وكذا يحرم استعماله إذا ترتب على فعله ضرر محقق أو متوقع، إلا إذا كان ضرر فعله أقل، فإنه يجوز ارتكاب أخف الضررين.

أما إذا تساوى فإن الضرر لا يُزال بالضرر. وبهذا التفصيل عُلم متى يحرم استعمال الحبوب المانعة للحمل، ومتى لا يحرم.



المبحث السادس

أمثلة الفتاوى الجماعية في مجال السياسة الشرعية والدولية

المطلب الأول- من فتاوى هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية:

قرار رقم (١٧٩) وتاريخ: ٢٣ / ٣ / ١٤١٥ هـ:

الموضوع- بيان الهيئة حول المؤتمر الدولي للسكان والتنمية^(١):

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن اهتدى

بهده. أما بعد:

فإن مجلس هيئة كبار العلماء في دورته الاستثنائية الثامنة المنعقدة في مدينة الطائف، في الفترة من ٢٠-٢٣ / ٣ / ١٤١٥ هـ، نظر في برنامج عمل المؤتمر الدولي للسكان والتنمية المرفق

بمذكرة الأمانة العامة للأمم المتحدة، الذي سيعقد في القاهرة بتاريخ: ٢٩ / ٣ / -

٨ / ٤ / ١٤١٥ هـ، الموافق: ٥ / ١٣ / سبتمبر / ١٩٩٤ م، واطلع على ما صدر حول البرنامج من:

١- الأمانة العامة لرابطة العالم الإسلامي.

٢- الأمانة العامة لمنظمة المؤتمر الإسلامي.

٣- مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة.

٤- المركز الدولي الإسلامي للدراسات والبحوث السكانية بجامعة الأزهر.

كما أطلع على الدراسة المقدمة من اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء في المملكة

العربية السعودية، إلى المجلس.

ومن خلال توافر هذه المعلومات^(٢) المؤثقة، من نصوص الوثيقة ومضامينها، فإنها

تؤدي إلى المنكرات والآثار السيئة الآتية:

(١) انظر: أبحاث ندوة الإمارات ج ١ ص ٣٤٠-٣٤٤، من بحث الأستاذ الدكتور عبد الله بن محمد المطلق:

(الاجتهاد الجماعي في هيئة كبار العلماء ولجنة الإفتاء، بالمملكة العربية السعودية).

(٢) هذه المعلومات ملخصة في نص القرار - قبل هذه الفقرة - في ست نقاط رئيسة، لم أجد حاجة لنقلها هنا؛ لأن الذي يهمنا هنا قرار الهيئة الأخير.

١- نشر الإباحية، وتعقيم البشرية، وتحويلها إلى قطعان بهيمية مسحوبة الهوية من الفضيلة والخلق والعفة والطهارة التي تؤكد عليها تعاليم الدين.

٢- هتك حرمان الشرع الإسلامي المطهر المعلومة منه بالضرورة، وهي حرمان: الدين، والنفس، والعرض، والنسل؛ فالإباحية هتك لحرمة الدين، والإجهاض بوضعه المذكور في الوثيقة هتك لحرمة النفس، وقتل للأبرياء، والعلاقات الجنسية من غير طريق الزواج الشرعي هتك لحرمة العرض والنسل.

٣- جميع ذلك تحدٍّ لمشاعر المسلمين، ومصادرة لقيمهم ومثلهم الإسلامية.

٤- وجميع ذلك أيضاً هجمة شرسة، ومواجهة عنيفة للمجتمع الإسلامي لتحويل ما فيه من عفة وطهارة عرض وحفظ نسل إلى واقع المجتمعات المصابة بأمراض الشذوذ الجنسي والانفلات في الأخلاق.

وعليه، فإن مجلس هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية يقرر بالإجماع ما يأتي:
أولاً- أن ما دعت إليه هذه الوثيقة من المبادئ والإجراءات والأهداف الإباحية: مخالف للإسلام ولجميع الشرائع التي جاءت بها الرسل عليهم الصلاة والسلام، وللفطر السليمة والأخلاق القويمة، وكفر وضلال.

ثانياً- لا يجوز شرعاً للمسلمين حضور هذا المؤتمر -الذي هذا مضمون وثيقة عمله- ويجب عليهم مقاطعته وعدم الاشتراك^(١).

ثالثاً- يجب على المسلمين حكومات وشعوباً وأفراداً وجماعات الوقوف صفاً واحداً في وجه أي دعوة للإباحية، وفوضى الأخلاق، ونشر الرذيلة.

رابعاً- يجب على كل من ولّاه الله شيئاً من أمور المسلمين أن يتقي الله في نفسه وفي رعيته، وأن يسوسهم بالشرع المطهر، وأن يسدّ عنهم أبواب الشر والفساد والفتنة، وأن لا يكون سبباً في جرّ شيء من ذلك عليهم، وأن يحكم شريعة الله في جميع شؤونهم. ونذكر الجميع بقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنْنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ۝ وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا

(١) ولكن -للأسف- تم المؤتمر في موعده في القاهرة، وحضره عدد من وفود الدول الإسلامية.

مَيْلًا عَظِيمًا» [النساء: ٢٦-٢٧]، وبقوله -عز وجل-: «أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَنْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ» [المائدة: ٥٠]. والله المسؤول أن يوفق جميع المسلمين حكومات وشعوباً لما فيه رضاه، وأن يصلح أحوالهم، ويمنحهم الفقه في الدين، ويعينهم جميعاً من مضلات الفتن ونزغات الشيطان، إنه على كل شيء قدير. وصلى الله وسلم على عبده ورسوله نبينا محمد وآله وأصحابه وأتباعه بإحسان إلى يوم الدين.

المطلب الثاني- من فتاوى لجنة الإفتاء في قطاع الإفتاء في الكويت:

- فتوى بشأن (حمل الناس على مذهب مُعَيَّن)^(١):

عُرض على اللجنة السؤال المقدم من السيد/ عبد الرحمن، وهو كالآتي:
تثير بعض إجابات العلماء في أفريقيا كثيراً من النقاش في بعض الأمور التي يتم الاستفتاء حولها، ورغبة في الرجوع إلى هيئتك الموقرة نرجو الإجابة على ما يأتي:
ما حكم قيام بعض العلماء باختيار رأي من آراء الفقهاء دون غيره من الآراء، والتشدد والتعصب لهذا الرأي، وتخطئة كل من يتبع غير ذلك، علماً بأن كثيراً من هؤلاء العلماء الأفاضل قد لا تتوافر فيهم شروط الاجتهاد؟.

- أجابت اللجنة بما يأتي:

لا يجوز حمل الناس على رأي من آراء الفقهاء في مسألة مختلف فيها ما دام هناك اجتهاد معتبر، كما لا يجوز الإنكار على من يأخذ بغير ذلك الرأي؛ لأن من شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن لا يكون المنهي عنه مختلفاً فيه بين الفقهاء؛ لما في ذلك من التضيق على الناس فيما تعم به البلوى، والصحابة والتابعون والأئمة المجتهدون كانوا يختلفون في الأحكام ولا يُضلل بعضهم بعضاً، ولا ينكر بعضهم على بعض، كما يصلي بعضهم خلف بعض مع ذلك الاختلاف، وفيه تحقيق سماحة الإسلام ويسره، كما ثبت في الحديث الصحيح: «(إِنَّ هَذَا الدِّينَ يُسْرُّ وَلَنْ يُشَادَّ الدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ)»^(٢)، كما لا يجوز أن يتصدى للفُتْيَا إلا من توافرت فيه أهليتها من سعة الاطلاع ومراعاة الإجماع والخلاف ومراعاة

(١) مجموعة الفتاوى الشرعية، ج ٣ ص ٤٢٨-٤٢٩، ط ١، (١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م).

(٢) أخرجه البخاري برقم (٣٩)، والنسائي برقم (٥٠٣٤).

أعراف الناس التي لا تخالف نصاً شرعياً ولا إجماعاً فقهياً، هذا إذا كان يفتي متبعاً لأراء من تقدمه من الفقهاء، أما إذا كان يفتي باجتهاد فلا بد من أن تتوافر فيه أهلية الاجتهاد المبينة في كتب أصول الفقه. والله أعلم.

المطلب الثالث - من فتاوى لجنة الإفتاء في قسم الإفتاء بدائرة الأوقاف بدبي:

- فتوى بشأن (استحقاق مكافأة نهاية الخدمة)^(١):

وردنا سؤال يقول فيه صاحبه:

عَمِلَ ابنٌ لدى شركة والده لمدة أربع سنوات متواصلة، وقد كان يتقاضى طوال فترة عمله راتباً شهرياً محدداً، ولم يتوقف راتبه حتى أثناء سفر الابن مرافقاً والده للعلاج أو سفره منفرداً لمتابعة شؤون علاج والده في الخارج، ثم توفي الأب فتم الاتفاق مع الورثة على تعيين محاسب قانوني لتسوية أمور التركة، ومن ضمن الأعمال التي قام بها المحاسب القانوني تحديد مُحَصَّصٍ مستحقات نهاية الخدمة لجميع موظفي الشركة، وقد كان الابن من ضمنهم، وذلك لكونه موظفاً ويتقاضى راتباً شهرياً من الشركة. علماً بأن الأب أسند إلى الابن في السنة الرابعة مهمة الإشراف على أحد مشاريعه، إضافة إلى عمله في الشركة، وقد حدد له الأب نسبة أرباح من المشروع مقابل أتعابه كتابياً، وقد تم الاتفاق مع الورثة على أحقية الابن بالحصول على تلك النسبة.

والآن هل يحق لهذا الابن - من الناحية الشرعية - أن يأخذ مخصص نهاية الخدمة الذي تم تحديده من قبل المحاسب القانوني، أسوة بباقي الموظفين، أم أنه لا يحق له شرعاً؟
الجواب وبالله التوفيق:

بما أن هذا الابن كان ضمن من يعمل في هذه الشركة براتب شهري، كما هو حال غيره من سائر العمال، فإنه يستحق ما يستحقه الآخرون، مما تعارف الناس عليه وتراضوا به من الحقوق المدنية، كحق نهاية الخدمة، ولا سيما قد جرى بذلك قانون ملزم من ولي الأمر، لما

(١) فتاوى شرعية، إعداد قسم الإفتاء، ج ٥ ص ٢٥٩ - ٢٦٠، ط ٣.

رأى من مصلحة الأمة، فاستحق بموجبه جميع العاملين مكافآت نهاية الخدمة، وأصبح
كأنه جزء من أجره العمل.
والله تعالى أعلم.



المبحث السابع

أمثلة الفتاوى الجماعية في مجال الشؤون الاجتماعية العامة^(١)

المطلب الأول - من فتاوى هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية:

- قرار رقم (١٧١) وتاريخ: ١٨/٢/١٤١٢هـ:

الموضوع - تجسيم وتصوير أحداث قصص القرآن:

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم

بإحسان، وبعد:

فإن مجلس هيئة كبار العلماء، في دورته السابعة والثلاثين، المنعقدة في الطائف بتاريخ: ٧/٢/١٤١٢هـ إلى ٨/٢/١٤١٢هـ؛ اطلع على الخطاب المقدم من معالي مدير جامعة أم القرى الدكتور راشد الراجح، إلى سماحة الرئيس العام لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد رقم ٣٠/٤/٧١٥٢٤، وتاريخ: ٢/٧/١٤١٠هـ، بشأن مبادرة المدعو يوسف صديق التونسي، بتجسيم أحداث قصص القرآن الكريم وأشخاصها بالصور والرسوم.

واطلع كذلك على نص البيان الصادر عن المجلس الإسلامي الأعلى بتونس في ١٨/جمادى الثانية/١٤١٠هـ، المتضمن إنكار هذا العمل، كما اطلع على نموذج من هذا العمل المذكور، وهو الجزء المختص بقصة الخليل عليه وعلى نبينا أفضل الصلاة والسلام، ورأى المجلس بالإجماع تأييد ما صدر عن المجلس الإسلامي الأعلى بتونس بهذا الخصوص، واستنكار هذا العمل وتحريمه، وذلك من وجوه كثيرة، منها: أن هذا العمل الذي قام به عمل مبتدع في تفسير كتاب الله عز وجل، يخالف علماء الأمة قديماً وحديثاً، وليس هو من طرق التفسير المعروفة عندهم. ومنها: أن هذا العمل فيه استهانة بحرمة كتاب الله عز وجل، واستخفاف بمعانيه العظيمة. ومنها: أن هذا العمل وسيلة للتلاعب بتفسير كتاب الله بالطرق التي لم يشرعها الله.

والله وليّ التوفيق، وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه. هيئة كبار العلماء.

(١) تقدم في الفصل الأول - من هذا الباب - بيان المقصود بهذا المجال وحجم الاجتهادات الجماعية فيه، ص ٥٠٠.

المطلب الثاني - من فتاوى لجنة الفتوى في أوقاف الكويت:

- فتوى بشأن (الاشتراك في هدايا الفرق الرياضية)^(١):

عرض على اللجنة الاستفتاء المقدم من مركز للشباب، ونصه كما يأتي:

نرجو التكرم بالإفادة حول الفتوى الآتية:

من الأنشطة الرياضية التي يقوم بها مركزنا للشباب الدورات الرياضية المفتوحة.

والسؤال: ما مدى شرعية أخذ مبلغ من الفرق الرياضية المشاركة في الدورات الرياضية

كرسم اشتراك، علماً بأن رسوم الاشتراك تستخدم في شراء هدايا للفرق الفائزة.

- أجابت اللجنة بما يأتي:

إذا كان المبلغ المأخوذ من الفرق الرياضية المشاركة، يؤخذ كرسم اشتراك لمصاريف

الأنشطة، أو كمورد لصندوق المركز، وليس بقصد تخصيصه لشراء الجوائز، فإن ذلك جائز

شرعاً لعدم الارتباط بينه وبين ما يحصل عليه من جوائز، ولا يكون فيه معنى المقامرة، أما

إذا كان قد جمع من المتسابقين بقصد تخصيصه جوائز للمتفوقين منهم فلا يجوز لما فيه من

معنى القمار. ولا يعتبر من القمار أيضاً ما لو كان في المتسابقين من يشترك في الأنشطة دون

أن يدفع رسم اشتراك؛ لأنه بدخول هؤلاء يوجد احتمال عدم حصول من دفعوا الرسم على

شيء من الهدايا، فلا يكون قماراً ممنوعاً إذا حصل عليها من لم يشترك في دفع الرسم. والله

أعلم.

المطلب الثالث - من فتاوى قسم الإفتاء في دائرة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدبي:

- فتوى في (حكم الدروس الخصوصية)^(٢):

وردنا سؤال يقول فيه صاحبه: هل الدروس الخصوصية حلال، أم حرام؟.

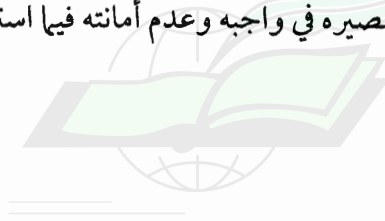
الجواب وبالله التوفيق:

(١) مجموعة الفتاوى الشرعية، ج ٣ ص ٣٩٠. ورقم الفتوى (١٠١٣).

(٢) فتاوى شرعية، ج ٥ ص ٢٧٦-٢٧٧، ط ٣ (١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م).

الدروس الخصوصية، يُعنى بها الدروس التي يقوم بها المدرس خارج الفصل، إما في بيت الطالب، أو في بيت المدرس، أو نحوهما، بغرض تقوية الطالب في مادته التي يدرس فيها، ويأخذ على ذلك أجراً.

هذا العمل لا حرج فيه شرعاً؛ لأنه جهد يبذل ويقابل بأجر، وأخذ الأجر على بذل العلم إذا لم يكن واجباً عليه بذله، جائز شرعاً، فضلاً عن أن فيه نشرًا للعلم وإفادة للطالب، ولا يرى أحد في هذا بأساً من الوجهة الشرعية، فإن رأى وليُّ الأمر منع ذلك سياسة؛ كأن يرى أن هذا قد يؤدي ببعض المدرسين إلى التقصير في أدائهم التعليمي أثناء الفصل، ليحوج الطالب إليه خارجه أو غير ذلك،... إن منع ولي الأمر هذه الدروس فيجب اتباعه وطاعته؛ عملاً بقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٥٩] ومخالفته في ذلك لا تجوز، وقد تُعرض المخالف لما لا يُحمد، عُرفاً وقانوناً؛ لتقصيره في واجبه وعدم أمانته فيما استرعاه الله تعالى فيه. والله تعالى أعلم.



الخاتمة

بعد الجولة الواسعة -التي امتدت أربع سنوات فأزِيد- بين أربعة أبواب تبحث قضية "الاجتهاد الجماعي في الفقه الإسلامي"، بحثاً تاريخياً وأصولياً، من جميع جوانبها؛ لا بد من حطّ عصا التجوال؛ لأخبر القوم بما توصلتُ إليه من نتائج وما حصَلتُهُ من فوائد. ولا بد أيضاً من تقديم المقترحات الهادفة، في ضوء تلك النتائج والفوائد.

وعليه، فإنّ هذه الخاتمة ستكون في شُعبتين؛ الأولى: لتقديم خلاصة البحث ونتائجه بنحوٍ مناسب، وأركز فيها على ما تميّزت به هذه الأطروحة. والثانية: لعرض المقترحات الملائمة، التي تدفع بالآخرين لاستكمال الجهد وتحقيق الأهداف في مجال الاجتهاد الجماعي. ولما كانت أطروحتي هذه أول أطروحة للدكتوراه في هذا الموضوع الأصولي -بحسب علمي وإطلاعي-، فإنّه لا يُتَوَقَّع منها أن تكون قد بحثت كل صغيرة وكبيرة فيه، ووفّتها حقّها. ولكن حسبها أن تكون قد تميّزت بأنّها: جمعت شتات هذا الموضوع، المتفرّق في بحوث كثيرة وكُتُب قليلة، وصاغته صياغة متسلسلة متكاملة، وحقّقت في المفهوم الاصطلاحي لهذا النوع من الاجتهاد، وبيّنت الفروق الدقيقة بينه وبين الإجماع بمفهومه الأصولي، وحاولتُ تأصيل هذا النوع الحيويّ من الاجتهاد الفقهي ليكون أصلاً معتمداً في التشريع، وعرضتُ تاريخه في جميع العصور التشريعية لتجلية صُورهِ وإبراز أهمّيته، ودرستُ أشهر مؤسساته في العصر الحاضر دراسة وافية، وناقشتُ أشهر خطط تنظيمه، ووضعتُ خطة شاملة متكاملة لذلك في حلقات مترابطة، تبدأ من المدينة الواحدة أو الإقليم وتنتهي بالعالم الإسلامي كله، ثم قدّمت أمثلة مختارة معاصرة من ثمراته بأبهى حُلّة. أولاً- خلاصة البحث وأهم نتائجه:

إنّ خلاصات الأبحاث هي في أغلب الأحيان نتائجها التي يتوصّل إليها الباحثون، وإن كانت دلالة الخلاصة أعمّ من النتيجة غالباً.

وأسجّل هنا من النقاط ما يتّصف بكونه خلاصة ونتيجة بحثيّة في آن واحد معاً.

وتسير هذه النقاط مع البحث من مبدئه إلى منتهاه، وأنوّه في أكثرها إلى موضعها من البحث، من باب أو فصل أو مبحث، لترتسم الصورة الكاملة له، كمن يرسم صورة لمدينة في مخيلته، بناء على مخطّط صغير لها في يده:

أ- إنّ الاجتهاد الفقهي الشرعي أصل تشريعي معتبر؛ ألمح إليه القرآن الكريم في مواضع عدّه، وأقرّته السّنة النبويّة بجميع أنواعها التشريعية، القولية والفعلية والتقريرية، وله بحوث مبسّطة في كتب أصول الفقه الإسلامي، منذ رسالة الإمام الشافعي -رحمه الله- إلى آخر كتاب في عصرنا الحاضر.

وبحث الاجتهاد الفقهي بنحو عام هو أصل لبشنا "الاجتهاد الجماعي" بنحو خاص. ولذلك كان لا بد من بيان المبادئ العامة في الاجتهاد لتكون مرتكزات للبحث برمته.

وهذا ما تمّ في الفصل الأول من الباب الأول، بإيجاز في أكثرها وتفصيل في بعضها الآخر، بحسب حاجة البحث.

ب- إنّ تحديد مفهوم منضبط لمصطلح "الاجتهاد الجماعي" أمرٌ ممكن، وهو يختلف كثيراً أو قليلاً عن مفهوم "الإجماع الأصولي" الذي رسخ في الأذهان منذ عصر التابعين.

وقد وضع عدد من العلماء المعاصرين تعريفات اصطلاحية له، واكتفى الكثيرون بما يُفهم من وصف "الاجتهاد" المعهود بوصف "الجماعي"، فلم يروا ضرورة لـ(حدّه).

ولكنني توصلت إلى تعريف اصطلاحيّ أصوليّ له، بعد أن ناقشت أهمّ وأشهر تعريفاته، فكان التعريف المختار، أنه: "بذل فئة من الفقهاء جهودهم، في البحث والتشاور، لاستنباط حكم شرعي، لمسألة شرعية ظنية". ووضعت له تعريفاً آخر موسّعاً، هو أنه:

"بذل فئة من الفقهاء المسلمين العدول جهودهم في البحث والنظر، على وَفْق منهج علميّ أصوليّ، ثم التشاور بينهم في مجلس خاص، لاستنباط أو استخلاص حكم شرعي لمسألة ظنية". وقد شرحت هذا التعريف الموسّع، من خلال بيان قيوده وضوابطه.

وكل هذا كان في الفصل الثاني من الباب الأول.

وبه يتحقّق هدف الباب، وهو "تحديد مفهوم الاجتهاد الجماعي"، على نحوٍ أحسب أنه نهائي.

ج- إن عبارة "الاجتهاد الجماعي" مصطلح جديد لعمل قديم؛ فإن كان استعمالها (مصطلحاً) لم يُتمَّ قرنه الأول، فإن مفهومها النظري وتطبيقها العملي قد كان منذ القرن الهجري الأول، في عهد الرسول -ﷺ- في بعض الوقائع للتدريب عليه، وفي وقائع كثيرة في عهد الخلفاء الراشدين، قياماً بالواجب الشرعي الكفائي، في المسائل الكبرى والقضايا العامة، التي تُهمُّ الأمة كلها أو جمهورها.

وكذلك ظهوره -في حالات متفرقة منذ عصر التابعين إلى قبيل عصرنا الحاضر- في صور مختلفة، قد تشبه بأنها اجتهاد جماعي أو لا، ولكنني أدخلتها في مفهومه، بناء على نهجي في توسيعه دون إفراط.

فكانت كل وقائعه -في عصور التشريع المختلفة- من الأدلة القوية لتقرير أصله ومشروعيته في الجملة، وإبراز أهميته.

وهذا ما تم في الفصل الأول من الباب الثاني.

د- الاجتهاد الجماعي ليس هو الإجماع، بل لكل منهما حقيقة الخاصة، كما هو رأي جمهور العلماء المعاصرين. وهو ما توصلت إليه هذه الدراسة بالمقارنة والتحليل والاستنتاج، بما لا يدع مجالاً للخلط بينهما، وإن كانت بينهما من صلات المودة والقربى بحيث يشتهان للناظر غير المدقق، كما يشتهى الأخوان التوأمين. أما بالنسبة للناظر المتفحص فهما شخصان متباينان، لا شخص واحد.

هـ- بناء على النتيجة السابقة: فإن الاجتهاد الجماعي أصل تشريعي رابع، يأتي بعد الإجماع الحقيقي التام، ولا يلغيه، بل هو سبيل إليه في أكثر الأحيان، حتى لو كان إجماعاً سكوتياً.

وهو فوق القياس، وفوق كل اجتهاد فردي بنحو عام، والاحتجاج به والاستناد إليه أولى وأقوى، وأقرب إلى إصابة حكم الله تعالى في المسائل الظنية الاجتهادية.

و- إن لكل مبدأ روحاً تكون سبباً لحياته ونمائه، وروح الاجتهاد الجماعي هي الشورى العلمية الفقهية الحقيقية، التي هي نوع أصيل من فروع الشورى العامة في منهاج الحياة الإسلامية. فيها حياته ونماؤه، وإن خرجت منه أصبح جسداً بلا روح، وشكلاً بلا مضمون.

وهذا ما تمّ تقريره وإيضاحه في مبحث خاص لصلة الاجتهاد الجماعي بالشورى، في الفصل الثاني من الباب الثاني.

فضلاً عما جاء في بيان قيد "التشاور في مجلس خاص" من شرح التعريف المختار.

ز- ليس الاجتهاد الجماعي قضية أصولية نظرية فحسب، بل له أغراض عملية كثيرة يُحقّقها بتحقيقه؛ أهمّها: أنه بديل عملي عن الإجماع، كلما تعذّر الوصول إليه، وأنه يقطع الطريق على أدعاء الاجتهاد، الذين لا مكان لهم بين الفقهاء، وأنه يحدّ من الفوضى الفقهية التي تسببها الفتاوى والاجتهادات الفردية في المسائل الكبرى العامة، وأنه سبيل إلى الوحدة الفكرية والتشريعية للأمة، حتى مع غياب الوحدة السياسية.

وهو - مع هذه الأغراض - أسرع الوسائل وأنجعها لمجاراة التطورات المتسارعة، التي تبثّ كل عام كماً هائلاً من المسائل والمشكلات، التي تجعل الحلّيم حيران.

ج- للاجتهاد الجماعي مجالات وميادين يجول فيها، سواء في النواحي الموضوعية، وهي مستجدات المسائل ومتغيّراتها، وفي هذه النواحي يكون الاجتهاد الجماعي إما إنشائياً (للأحكام)، وإما انتقائياً (من أقوال الفقهاء السابقين)، وإما إنشائياً وانتقائياً معاً، وذلك حسب طبيعة المسألة ومضمونها.

أو في النواحي الجغرافية (المكانية)، حيث يمكن تقسيمه إلى ثلاثة مستويات؛ الاجتهاد الجماعي المحلي (أو القطري)، والاجتهاد الجماعي الإقليمي (على مستوى الإقليم الواحد)، والاجتهاد الجماعي الأممي (على مستوى الأمة كلها).

وهذا ما تمّ بيانه في المبحث الأخير من الفصل الثاني في الباب الثاني.

ط- إنّ للاجتهاد الجماعي في العصر الحاضر مؤسسات كثيرة، يعمل كل منها بمفرده - وتظهر بعض صور التلاقي والتعاون بينها أحياناً - وهذا العمل الفردي لكل منها سببه غياب الخلافة الإسلامية، أو الدولة الواحدة، التي تنظّم عقد الجميع في سلك واحدة.

ومع هذا، فهي تؤدي أدواراً مهمّة وتقوم بأعمال قيّمة، في مجالات شتى، كالبحوث العلمية التشريعية، وإعداد الموسوعات والمعلّقات الفقهية ونحوها، وإمداد الفقه الإسلامي بما يحتاجه من حلول وأحكام شرعية للمسائل والنوازل الطارئة، وبهذا تُجلى مرونة التشريع الإسلامي لمن شاء أن يُقرّ ويعترف بها.

ي- لم تتخذ مؤسسات الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي نمطاً واحداً محدداً، بل تنوعت أنماطها إلى نوعين من حيث عمومها وخصوصها، وإلى نوعين من حيث شمولها وتجزؤها، وتتداخل هذه الأنواع بعضها ببعض.

فهي إما عامة لجميع المسلمين، وإما خاصة بالجهة التي تتبعها، من حيث عرض المشكلات والقضايا، والبحث في حلولها أو قبول الاستفسار والاستفتاء فيها.

فالأولى حال المجامع الفقهية، كبرها وصغيرها، الأثمي منها والإقليمي، فهي تدرس وتناقش مشكلات وقضايا المسلمين بعامة، بصرف النظر عن الجهة التي تأتي منها المسألة. ولذلك أفردتها في مبحث خاص، وقد درست أشهر وأهم ستة مجامع.

والثانية حال هيئات الفتوى والرقابة الشرعية التابعة للمصارف والمؤسسات المالية الإسلامية. وخصوصيتها تأتي من ناحيتين؛ ناحية التبعية لهذا المصرف أو تلك المؤسسة، وناحية اختصاصها بمبحث المسائل التي تُعرض عليها من الجهة التي تتبعها فحسب. وقد تمت دراسة ست هيئات منها.

وهناك مؤسسات اجتهاد جماعي تتصف بالعمومية من جهة الموضوعات، وبالاخصوية من حيث الجهة التابعة لها، وأمثلتها لجان الفتوى الجماعية التابعة لوزارات أو دوائر الأوقاف والشؤون الإسلامية في بعض البلدان العربية والإسلامية، وقد تناولت ثلاثة نماذج منها. ولكن لم أفرد لها بمبحث خاص -وهي تستأهل الأفراد- بل جعلتها في مبحث واحد مع هيئات الفتوى والرقابة الشرعية، لما بينها من وجوه التشابه.

وأما تنوع مؤسسات الاجتهاد الجماعي من حيث الشمول والتجزؤ في أبواب الفقه التي تبحثها، فالمؤسسات السابقة إما مطلقة شاملة في اجتهاداتها وفتاويها كالمجامع الفقهية ولجان الفتوى الشرعية الجماعية، وإما متجزئة في الأبواب التي تبحثها وتجتهد فيها، وهذا حال هيئات الفتوى والرقابة الشرعية التي تقتصر على أبواب المعاملات المالية.

ومن المؤسسات المهمة، المتجزئة في اجتهادها، الهيئة الشرعية العالمية للزكاة، والمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية. وقد جاءت دراستهما في مطلب خاص.

وكل ما تم ذكره هنا من مؤسسات الاجتهاد الجماعي، تولى الفصل الأول من الباب

الثالث عرضه ودّرّسه.

ك- بدأت العودة إلى منهج الاجتهاد الجماعي في العصر الحاضر بآراء ومقترحات ودعوات، هنا وهناك في العالم الإسلامي، ولا سيما في مصر، حيث أثمرت إنشاء أول مجمع فقهي، هو مجمع البحوث الإسلامية التابع للأزهر، في عام (١٩٦١م)، ثم أنشئ المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي، في عام (١٩٧٨م)، ثم مجمع الفقه الإسلامي الدولي، المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي في عام (١٩٨٣م)، ثم كان مجمع الفقه الإسلامي في الهند في عام (١٩٨٨م)، ثم المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث في عام (١٩٩٧م)، ثم مجمع فقهاء الشريعة في أمريكا في عام (٢٠٠٢م).

وكذلك لجان وهيئات الإفتاء الشرعي، تُعدّ صوراً مصغرة أو خاصة من مؤسسات الاجتهاد الجماعي، كما رأينا في النتيجة السابقة.

ل- على الرغم من نشوء المجمع الفقهي المتعددة، وما يقترب منها كهيئات كبار العلماء والمجالس الإسلامية العليا ومجالس الفكر الإسلامي، في بعض البلدان العربية والإسلامية؛ فإنّ الدعوات إلى تنظيم الاجتهاد الجماعي لم تنقطع طوال الفترة السابقة -نصف قرن أو تزيد- وإلى يومنا هذا.

وهذه الدعوات كان بعضها موجزاً مجملاً، على شكل مقترحات عامة، تأسيساً بالمجمع اللغوية والعلمية، دون وضع برنامج أو خطة محدّدة لهذا التنظيم. وكان بعضها متوسطاً في بيانه.

وفي العقود الأربعة الأخيرة -من القرن العشرين المنصرم- جاءت دعوات مفصّلة ذات برامج واضحة محددة، وإن كان بعضها يستند إلى بعض ويزيد عليه. وقد أوردت هذه الأطروحة ثلاثة نماذج لأشهر هذه الدعوات والخطط، وبيّنت مزايا كلّ منها في المبحث الأول من الفصل الثاني في الباب الثالث.

م- اعتماداً على ما سبق من دعوات لتنظيم الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي على مدى نصف قرن، وما تحقق منها في الواقع، وما لم يتحقق؛ جاءت الخطة الشاملة المقترحة لتنظيمه على مستوى العالم كله، وقد فصلتها في فقرات محددة واضحة هي: -أسباب وضع هذه الخطة ودواعيه. -اقتراح اسم المجمع الفقهي العالمي المركزي ومقرّه. -تحديد أهدافه. -أساليب ووسائل تحقيق الأهداف. -العضوية فيه وشروطها. -رئاسة المجمع المركزي

وألية انعقاد دوراته. -استقلال المجمع من الناحيتين المادية والمعنوية. -علاقة المجمع المركزي بغيره من المجامع وسائر مؤسسات الاجتهاد الجماعي.

ثم وضعت لها مخططاً مبسطاً، يوضح الترابط بين جميع المؤسسات الاجتهادية، بجميع مستوياتها.

ن- لقد أثمرت مؤسسات الاجتهاد الجماعي المعاصرة بأنواعها وصورها المختلفة -خلال نصف قرن تقريباً- كتباً كبيراً من الاجتهادات الفقهية المعاصرة في جميع مجالات الحياة، أزعّم أنه يوشك أن يكون فقهاً إسلامياً معاصراً متكاملأً، إذا ضَمَمْنَا الفتاوى الجماعية -التي بلغت أرقامها الآلاف ومجلداتها العشرات- إلى قرارات المجمع الفقهية التي بلغت المئات، في أهم الموضوعات التي تَمَسُّ حياة المسلمين.

ولذلك أفردتُ الباب الرابع لمختارات قليلة جداً نسبياً، اخترتها من اجتهادات تلك المؤسسات لتكون نماذج سارة للمطلع، وتتمّ البحث النظري بثمرات عملية. ولتكون مشجعة لذوي الشأن من العلماء والأمرء، من أجل مزيد من العناية بشأنها جمعاً وتنسيقاً وتدریساً، وإفادة منها في التشريع. والله تعالى التوفيق.

ثانياً- أهم المقترحات:

في ضوء هذه الدراسة التي أمضيت فيها خمس سنوات كاملة^(١)، وفي ضوء النتائج السابقة التي توصلت إليها؛ لا بد من وضع جملة من المقترحات، تكمل أو تجمل مسيرة الاجتهاد الجماعي وتنظيمه في حياة المسلمين.

المقترح الأول:

تبين لي -من خلال دراسة هذا الموضوع الحيوي الكبير- أن الاجتهاد الجماعي لا تقتصر أهميته على الجانب الفقهي والتشريعي، بل ينبغي أن يكون الجهد أو العمل الجماعي منهاج حياة للمسلمين في جميع المجالات، وأن يُعَمَّم على جميع مراكز البحوث والدراسات العلمية -وإن كان بعضها ينفذ في الواقع-، وعلى جميع المنظمات السياسية والإعلامية والتربوية والصحية والاقتصادية وغيرها، وعلى كل مؤسسة أو هيئة اجتماعية تعمل

(١) لم أكن متفرغاً للبحث في هذه المدة، بل العمل في التدريس إضافة إلى مشاغل كثيرة، حال دون إتمامها في مدة أقصر، تكون كافية لها في الأصل.

للمصلحة العامة، بحيث يكون لكل منها مجلس متخصص في مجالها، من أهل الخبرة والعلم والصلاح، يقترح كل مشكلاتها وقضاياها ويبحثها بحثاً جماعياً، ويصدر فيها القرارات الجماعية، لتجنب الفردية والاستبداد بالرأي، الذي يؤدي في الغالب إلى الأخطاء الجسيمة وضباب الجهود والأوقات، وحال الأمة كما نرى، تمشي خطوة وترجع خطوتين، والأمم المتقدمة تقفز قفزات إلى الأمام، بسبب ما في حياتها من حرية الرأي، والتشاور، وتقدير جهود العاملين، وتوظيفها في موضعها الصحيح.

المقترح الثاني:

هذا الاقتراح موجه إلى أولي الأمر من المؤمنين، وهم الحُكَّام والعلماء، بأن ينظروا إلى هذه الثروة الفقهية الكبيرة من الفتاوى والاجتهادات الجماعية بعين الرضا والقبول، على وجه الإجمال، وأن لا يهملوها، كأنها غير موجودة.

وواجبهم تُجاهها، فيما أرى، كما يأتي:

أما الحُكَّام المسلمون فأقترح عليهم أن يستفيدوا من هذه الأحكام الصادرة عن المجامع الفقهية، بإدخالها في القوانين والتشريعات، إضافة إلى ضرورة استمدادها كلها من الشريعة الإسلامية، التي تحقق لهم سعادة الدارين، وخلود الذكر، والعزة والرفعة.

وقد اعتذر بعض الحكام المسلمين في النصف الأول من القرن العشرين عن إلغائهم العمل بأحكام الشريعة الإسلامية في بلادهم، كلياً أو جزئياً، بأن الفقه الإسلامي لا يواكب التطورات، وليس مصوغاً صياغة حديثة يسهل الرجوع إليه،... الخ، وجاء من بعدهم فترك القديم على قدمه.

وها هو العذر -إن كان يُعدّ عذراً حقيقياً- قد زال منذ مدة، بتدوين الموسوعات الفقهية، والمؤلفات الفقهية الحديثة بأسلوب سهل واضح، إضافة إلى التقنيات العديدة المستمدة من الشريعة الإسلامية على هيئة موادّ مقننة. وفوق هذا كله، تأتي الاجتهادات الجماعية لتسدّ الثغرات للمسائل الحادّثات، وكلّما ظهرت في حياة الناس مشكلة انبرت لها المجامع الفقهية ودوائر الفتوى الجماعية بالبحث والنظر ثم الاستنباط.

وأما بالنسبة للعلماء، وخاصة القائمين منهم على شؤون الكليات والمعاهد الشرعية فأقترح عليهم: أن يؤلّوا هذا الأسلوب في الاجتهاد - أعني الاجتهاد الجماعي - وثمراته عناية كبيرة في كلياتهم ومعاهدهم، من الناحيتين الأصولية والفقهية.

ففي مادة أصول الفقه، ينبغي إدراج فصل - أو مبحث على الأقل - لبيان حقيقة الاجتهاد الجماعي، ومشروعيته، وحجّيته، ووسائل تحقيقه وتنظيمه، ونحو ذلك.

ويكون موضعه في دراسة مصادر التشريع الإسلامي، بعد مبحث الإجماع، أو من ضمن أبحاث الاجتهاد، وهو ما أفضله.

وفي المواد الفقهية ينبغي إدراج نماذج كثيرة من الاجتهادات الجماعية المعاصرة، سواء من قرارات المجامع أو من فتاوى لجان وهيئات الفتوى الجماعية، في جميع أبواب الفقه، على نمط أمثلتها في الباب الرابع من هذه الأطروحة، أو غيره.

ويكون ذلك بإحدى طريقتين؛ الأولى: تعيين مُقرّر مستقل للفقه المعاصر^(١)، الثانية: إدخال الأمثلة المعاصرة في مختلف المواد الفقهية، لكلّ بحسب مجاله، فالاجتهادات في مسائل العبادات تكون في مقرر فقه العبادات، والاجتهادات في مسائل الأحوال الشخصية تكون في مقرر الأحوال الشخصية، وهكذا ...

المقترح الثالث:

أقترح قيام مؤسسة علمية، سواء أكانت مستقلة أم تابعة لإحدى مؤسسات الاجتهاد الجماعي القائمة، بمشروع شامل كبير لجمع وتنسيق وفهرسة كل ما صدر حتى الآن - وما يصدر في المستقبل - من اجتهادات جماعية، بالطرق العلمية الحديثة، باستخدام برامج الحاسوب المتطورة، ونشرها في أقراص مُدبّجة، وبثّها في الشبكة العالمية للمعلومات (الإنترنت)، وترجمتها إلى أشهر اللغات.

(١) كما فعلت بعض كليات الشريعة في بعض الدول العربية، مثل كلية الشريعة بالجامعة الأردنية منذ عام (١٩٩٥م)، حيث أدخلت مادة (المعاملات المالية المعاصرة) في منهاجها، ومن أجلها ألّف الأستاذ الدكتور محمد عثمان شبير كتابه القيم فيها.

وأقترح على مجلس كلية الشريعة الموقر بجامعة دمشق إقرار مثل هذه المادة، وتدرّس كتاب أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي (المعاملات المالية المعاصرة) الذي صدر مؤخراً، وهو شامل ومناسب جداً، أو أي كتاب آخر يفي بالغرض. - هذا على سبيل المثال -، ويمكن تعميم الطريقة نفسها على سائر المقررات.

وإنه لعمل عظيم إذا أحسن إخراجَه، وليس من العسير القيام به إذا صدقت النيات وصحت العزائم؛ لأن المراحل الأولى من هذا العمل منجزة في الواقع؛ إذ كل مؤسسة اجتهادية قائمة الآن تقوم بهذا العمل بما يخصها من قرارات وفتاوى وتوصيات، بل وأبحاث أيضاً، من خلال كُتُبَات أو مجلات أو نشرات. فهي إذن مدونة ومطبوعة، ومعظمها قد تمت فهرسته، وغالب الظن أنها مخزنة في ذاكرات الحواسيب لديهم^(١).

ولكن الاقتراح هنا يأتي شمولياً، ليغطي العمل المقترح إنتاج جميع المؤسسات الاجتهادية معاً، مع إنشاء الروابط البحثية المتعددة فيها، بحيث يمكن الوصول إلى أي قرار أو فتوى جماعية في أية مسألة نبحث عنها، بل إلى مجموع القرارات والفتاوى في المسألة الواحدة، إن وجدت.

فهذا العمل الكبير سيظهر الأحكام الشرعية التي تم الاتفاق عليها بين فقهاء العصر في المسائل المشتركة التي بُحثت في أكثر من مؤسسة، وهو مظهر آخر للإجماع على كثير من الأحكام. وهذا ما ظهر لي حينما كنت أطلع قرارات المجامع وكتب الفتاوى لأختار منها في الباب الرابع؛ فقد لاحظت الاتفاق شبه التام في أكثرها.

وقد ذكرت الاتفاق والاختلاف في الحواشي عند الاختيار من القرارات، أما بالنسبة للفتاوى فهو أمر عسير لكثرتها وتعدد مجلداتها، واختلاف العناوين في الفهارس لموضوع الفتوى الواحدة.

(١) بما اطلعت عليه، بعد سنة من مناقشة الأطروحة، كتاب (فقه النوازل) للدكتور محمد بن حسين الجيزاني، ويقع في أربع مجلدات، وقد خصّ القسم الأول (المجلدين الأولين) للتأصيل لفقه النوازل -أي الدراسة النظرية-، وفي القسم الثاني (المجلدين الثالث والرابع) جمع وثائق النوازل المعاصرة، ورتبها على وفق ترتيب موضوعي، وتضم نصوص قرارات المجامع الفقهية المشهورة، وتوصيات عدد من المؤتمرات والندوات العلمية، وملخصات لبعض الرسائل الجامعية في النوازل المعاصرة. وقد أشفع كتابه بقرص مدمج تضمن كل ما سبق. أقول: وهو جهد ممتاز جداً، يُشكر صاحبه عليه؛ لأنه جهد جماعة قام به فرد، ويُعد في الحقيقة تنفيذاً لمقترحي هنا، ولكن عمله اقتصر على قرارات أشهر المجامع، واقتراحي أن يشمل الجمع والترتيب والتنسيق والبرمجة كل اجتهادي جماعي، صادر عن مؤسسة فقهية اجتهادية معترف بها. فأرجو أن يتم هذا العمل.

المقترح الرابع:

أقترح استخدام مصطلح (الاجتماع) اختصاراً وتعبيراً عن "الاجتهاد الجماعي" وهو مقبول في النحت اللغوي، إضافة إلى اقترابه من لفظ "الإجماع"؛ ففيه إشارة إلى ما بين مفهوميهما من التقارب.

بل إن لفظ "الاجتماع" - في لغة الفقهاء القدامى كالإمام الشافعي - يُعبر به عن الإجماع أيضاً.

فيكون عملنا نوعاً من التخصيص والتمييز - الذي لا ياباه الوضع اللغوي - بين ما هو مُجمع عليه حقيقة، بحسب الاصطلاح الأصولي للإجماع، وبين ما هو دونه ويقترب منه قليلاً أو كثيراً، وهو الاجتهاد الجماعي^(١).

وقد سبق عرض هذا الاقتراح بنحو مفصل في أثناء البحث، في مبحث المقارنة بين الإجماع وبين الاجتهاد الجماعي، حيث بينت دواعيه والفوائد التي يحققها.

المقترح الخامس:

أن تقوم اللجنة الدائمة المتفرغة التي تم اقتراحها في الخطة الشاملة، بالعودة إلى الفقه الإسلامي، من ألفه إلى يائه، وفي جميع مذاهبه، وتجتهد في جميع مسائله اجتهاداً جماعياً انتقائياً ترجيحياً، وتقدم الأهم فالأهم من المسائل، في كل باب من أبواب الفقه - ولا بأس بالتمهيد لهذا العمل الكبير بالاجتهاد الجماعي المذهبي، أي في دائرة كل مذهب فقهي على حدة، وبين فقهاء المتبحرين. وهذا يتفق وما جاء في أهداف مجمع البحوث الإسلامية في الأزهر -.

فيكون هذا اجتهاداً جماعياً رجوعياً، أو ذا أثر راجع.

ولكي يتم هذا العمل الضخم لا بد من التمهيد له بوضع أصول جديدة للفقه، مستخلصة من جميع المذاهب الأصولية باجتهاد جماعي، ولا ترتبط بمذهب معين.

(١) لم يرغب أستاذي المشرف الدكتور وهبة الزحيلي بهذا الاقتراح؛ لأن العرف يميز بين الاجتماع وبين الإجماع. وأنا أقدر رأيه عالياً، ولكني أعرض هذا المقترح لاستطلاع آراء العلماء والباحثين فيه، فلربما كان له مؤيدون كثيرون. ولو تفكرنا في كثير من المصطلحات الأصولية والفقهية، وفي جميع العلوم والفنون، لوجدنا أنها كانت غريبة مستهجنة في أول الأمر، ثم لم تلبث أن أصبحت مألوفة مستساغة بكثرة الاستعمال، مثل مصطلحات: "الشاعر" و"الكاتب" و"المفكر" و"المؤسسة" و"الدائرة"، و"الهيئة"، و"المجمع"، وغيرها كثير. والله أعلم.

وتكون هذه الأصول هي المعتمدة للمجمع الفقهي العالمي المركزي، الذي يكون مقره في المدينة المنورة، كما جاء في الخطة المقترحة.

ثم يأتي بناء الفقه الجديد على أساس تلك الأصول.

وهذا العمل ليس مبتدعاً، بل إنّ ما قامت به الموسوعات الفقهية الحديثة، ولاسيما في الكويت، شبيه جداً بهذه الفكرة، بل يمكن اعتماد عمل الموسوعة الفقهية الكويتية أساساً لهذا العمل المقترح هنا.

هذا، وإنّ هذه الاقتراحات كلها آراء معروضة للنقاش، وتقبل التعديل بناء على رأي الأكثرية من العلماء.

وفي الختام أسأل الله العليّ القدير، الفتّاح العليم، أن يُلهمني السداد في القول والعمل، وأن يوفّقني إلى ما يُحبُّ ويرضى، إنّه نعمّ المسؤؤل ونعمّ المجيب. وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.



فهرس المصادر والمراجع (*)

الهمزة

- ١ أبحاث ندوة الإمارات حول الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي ، كلية الشريعة والقانون - جامعة الإمارات في العين [١٤١٧ هـ / ١٩٩٦ م].
- ٢ أبحاث وأعمال ندوات قضايا الزكاة المعاصرة (من الأولى حتى الثالثة عشرة)، إصدار الهيئة الشرعية العالمية للزكاة، في الكويت، ط ١ (سنوات مختلفة).
- ٣ الإبهاج شرح المنهاج (للبعضاوي)، ابن السبكي، عبد الوهاب بن علي (ت: ٧٧١ هـ)، ط ١، دار الكتب العلمية - بيروت. بتحقيق لجنة من العلماء.
- ٤ الإمام أبو حنيفة، أبو زهرة، محمد بن أحمد (ت: ١٩٧٤ م)، دار الفكر العربي - القاهرة.
- ٥ الإمام جعفر الصادق، أبو زهرة، محمد بن أحمد، دار الفكر العربي - القاهرة .
- ٦ الإمام محمد بن الحسن الشيباني، الدكتور محمد الدسوقي، ط ١ (١٩٨٧)، دار الثقافة - قطر.
- ٧ اجتهاد التابعين (بحث)، أ.د وهبة الزحيلي، ط ١، دار المكتبي - دمشق.
- ٨ اجتهاد الجماعة والمجمع الفقهي والموسوعة الأبجدية للفقه الإسلامي (بحث)، الأستاذ مصطفى أحمد الزرقاء (ت: ١٩٩٩ م)، قدّمه إلى مؤتمر رابطة العالم الإسلامي، بمكة المكرمة، الذي عُقد بعد موسم الحج من عام (١٣٨٤ هـ). نشرته مجلة حضارة الإسلام، في العدد العاشر من السنة الخامسة (١٩٦٥ م).
- ٩ اجتهاد الرسول، الدكتورة نادية شريف العمري، ط ٤، مؤسسة الرسالة - بيروت.
- ١٠ الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، الدكتور عبد المجيد السوسوه الشرفي، وهو العدد (٦٢) من سلسلة كتاب الأمة التي تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في قطر.

(*) هذا ثبت بأهم المصادر والمراجع التي تم الرجوع إليها، وقد رتبها ترتيباً ألفبائياً، دون توزيعها إلى مجموعات، بما في ذلك الأبحاث. وقد ميزتها بكلمة (بحث) بعد العنوان. وتركت ما ندر الرجوع إليه.

- ١١ الاجتهاد الجماعي في المملكة العربية السعودية (بحث)، الدكتور جمال الدين محمود، من أبحاث ندوة الإمارات، جامعة الإمارات في العين ١٤١٧هـ / ١٩٩٦م.
- ١٢ الاجتهاد الجماعي في تونس والمغرب والأندلس (بحث)، الدكتور محمد بن الهادي أبو الأجنان، من أبحاث ندوة الإمارات، جامعة الإمارات في العين ١٤١٧هـ / ١٩٩٦م.
- ١٣ الاجتهاد الجماعي وأهميته في العصر الحديث، الدكتور العبد خليل (بحث)، منشور في العدد العاشر من مجلة (دراسات)، التابعة للجامعة الأردنية، عام ١٩٨٧م.
- ١٤ الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه، الدكتور شعبان محمد إسماعيل، ط ١ دار البشائر الإسلامية - بيروت، ودار الصابوني - حلب.
- ١٥ الاجتهاد: شروطه، حكمه، مجالاته، وحاجتنا إليه اليوم (بحث)، أ. د يوسف القرضاوي، مقدم إلى ملتقى الفكر الإسلامي، السابع عشر - المنعقد في مدينة قسنطينة في الجزائر ١٩٨٣م / ١٤٠٣هـ.
- ١٦ الاجتهاد الفقهي بالشام (بحث)، أ. د محمد الزحيلي، ط ١ دار المكتبي - دمشق.
- ١٧ الاجتهاد الفقهي الحديث، منطلقاته واتجاهاته (بحث)، أ. د - وهبة الزحيلي، ط ١ دار المكتبي - دمشق.
- ١٨ الاجتهاد في الإسلام، د. نادية شريف العمري، ط ١، مؤسسة الرسالة - بيروت.
- ١٩ الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، أ. د. يوسف القرضاوي، ط ٢، مكتبة وهبة - القاهرة.
- ٢٠ الاجتهاد والتقليد في الشريعة الإسلامية، أ. د محمد الدسوقي، ط ١ دار الثقافة - قطر.
- ٢١ الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، أ. د. القرضاوي، ط ١، ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م.
- ٢٢ الاجتهاد المقاصدي، الدكتور نور الدين بن مختار الخادمي، وهو العددان (٦٥ و ٦٦) من سلسلة كتاب (الأمة)، التي تصدرها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في قطر.
- ٢٣ أحمد بن حنبل، أبو زهرة، محمد بن أحمد، دار الفكر العربي - القاهرة.
- ٢٤ الإحكام في أصول الأحكام، الأمدي، علي بن محمد (ت: ٦٣١هـ)، تحقيق محمد أحمد الأمد، ط ١ (١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م)، دار إحياء التراث العربي - بيروت.

- ٢٥ الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم الأندلسي، علي بن أحمد (ت: ٤٥٦هـ). ط دار الكتب العلمية - بيروت.
- ٢٦ أدوات النظر الاجتهادي المنشود في ضوء الواقع المعاصر، د. قطب مصطفى سانو، ط ١ (١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م)، دار الفكر - دمشق.
- ٢٧ إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني، تحقيق محمد بن صبحي بن حسن حلاق، ط ١ (١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م) دار ابن كثير - دمشق.
- ٢٨ الإسلام عقيدة وشريعة، الشيخ محمود شلتوت، ط ١٧، دار الشروق - بيروت.
- ٢٩ أصول البزدوي، (علي بن محمد بن الحسين - ت: ٤٨٢هـ-) بشرحه كشف الأسرار للبخاري، ط ١ (١٤١١هـ - ١٩٩١م)، دار الكتاب العربي - بيروت.
- ٣٠ أصول السرخسي، السرخسي، محمد بن أحمد (ت: ٤٩٠هـ)، نشر لجنة إحياء المعارف النعمانية بحيدرآباد الدكن بالهند. ط دار المعرفة، توزيع مكتبة المعارف - الرياض.
- ٣١ أصول الفقه الإسلامي، أ. د. محمود الطنطاوي، ط ١، كلية شرطة دبي.
- ٣٢ أصول الفقه الإسلامي، أ. د. وهبة الزحيلي، ط ١ دار الفكر - دمشق.
- ٣٣ إعداد الممارسين للاجتهاد الجماعي، رؤية فقهية وتاريخية (بحث)، أ. د. محمد كمال الدين إمام، من أبحاث ندوة الإمارات حول الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي.
- ٣٤ إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر (ت: ٧٥١هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط القاهرة.
- ٣٥ الأعلام، خير الدين الزركلي (ت: ١٩٧٥)، ط ١٠، ١٩٩٢م، دار العلم للملايين - بيروت.
- ٣٦ الأم، الإمام الشافعي، محمد بن إدريس (ت: ٢٠٤هـ)، دار المعرفة - بيروت.
- ٣٧ إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، إسماعيل باشا البغدادي (ت: ١٣٣٩هـ)، ط دار الفكر (١٤١٢هـ - ١٩٨٢م).

الباء

- ٣٨ البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين الزركشي، محمد بن بهادر (ت: ٧٩٤هـ)، ط ٢ (١٤١٣هـ - ١٩٩٢م)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في الكويت.
- ٣٩ البداية والنهاية في التاريخ، الحافظ ابن كثير، إسماعيل بن عمر، ط السعادة - مصر.
- ٤٠ البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، الشوكاني، محمد بن علي (ت: ١٢٥٠هـ)، دار المعرفة - بيروت.
- ٤١ البرهان في أصول الفقه، إمام الحرمين الجويني، عبد الملك بن عبد الله (ت: ٤٨٩هـ)، تحقيق عبد العظيم الديب، ط ١، كلية الشريعة - جامعة قطر.

الثاء

- ٤٢ تاج التراجع في طبقات الحنفية، قاسم بن قطلوبغا (ت: ٨٧٩هـ)، حققه محمد خير يوسف، ط ١ دار القلم - دمشق.
- ٤٣ تاريخ قضاة الأندلس، النباهي المالقي، علي بن عبد الله (ت: بعد ٧٩٢هـ)، ط ٢ دار الآفاق الجديدة - بيروت.
- ٤٤ تأسيس النظر، أبو زيد الدبوسي، عبيد الله بن عمر (ت: ٤٣٠هـ)، ط ٢، دار الفكر - بيروت.
- ٤٥ تجديد الفقه الإسلامي الدكتور جمال عطية بالاشتراك مع الدكتور وهبة الزحيلي، ط ١ دار الفكر - دمشق. والكتاب ضمن سلسلة (حوارات لقرن جديد).
- ٤٦ التجديد في الفكر الإسلامي، الدكتور عدنان محمد أمانة، ط ١ دار ابن حزم للنشر والتوزيع.
- ٤٧ التحرير في أصول الفقه، للكمال ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد (ت: ٦٨١هـ) بشرحه التقرير والتحجير لابن أمير الحاج، محمد بن محمد (ت: ٨٧٩هـ)، ط ٢ دار الكتب العلمية - بيروت.
- ٤٨ التخطئة والتصويب في الآراء الاجتهادية (رسالة ماجستير)، للمؤلف، كلية الشريعة - جامعة دمشق (١٤٠٣هـ - ١٩٩٤م). [نُشرت إلكترونيًا، على موقع ناشري www.nashiri.net].

- ٤٩ ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، القاضي عياض بن موسى بن عياض السبتي (ت: ٥٤٤هـ)، ط ١، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية.
- ٥٠ التعريفات، الجرجاني الحنفي، علي بن محمد بن علي الحسيني (ت: ٨١٦هـ)، ط ١ دار الكتب العلمية - بيروت.
- ٥١ تغير الاجتهاد (بحث)، أ. د. وهبة الزحيلي، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية - بدي - العدد الخامس (١٤١٣ هـ / ١٩٩٢ م).
- ٥٢ تفسير (التحرير والتنوير)، الطاهر بن عاشور، ط الدار التونسية - تونس.
- ٥٣ تفسير القرآن العظيم، الحافظ ابن كثير، إسماعيل بن عمر (ت: ٧٧٤هـ) ط دار المعرفة - بيروت.
- ٥٤ التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، أ. د. الزحيلي ط ١ دار الفكر - دمشق.
- ٥٥ تقريب التهذيب، الحافظ ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت: ٨٥٢هـ)، ط ١ (١٩٨٠ م)، دار المعرفة - بيروت. بتحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف.
- ٥٦ تهذيب التهذيب شرح التقريب، ابن حجر. ط ١ (١٩٠٧ م)، حيدر آباد - الهند.
- ٥٧ التلخيص الحبير في تخريج أحاديث شرح الرافعي الكبير، ابن حجر، ط (١٩٩٥ م) مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة. بتحقيق عبد الله هاشم يمانى المدني.
- ٥٨ التمهيد في أصول الفقه، أبو الخطاب الكلوزاني، محفوظ بن أحمد (ت: ٥١٠هـ)، تحقيق مفيد أبو عمشة ومحمد بن علي بن إبراهيم، ط ١، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، كلية الشريعة جامعة أم القرى.
- الجيم
- ٥٩ جامع بيان العلم وفضله، يوسف بن عبد البر (ت: ٤٦٣هـ)، ط ١ دار الكتب العلمية - بيروت.
- ٦٠ الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، محمد بن أحمد (ت: ٦٧١هـ)، ط ١، دار الكتب المصرية - القاهرة.

٦١ جماع العلم، الإمام الشافعي، بتحقيق أحمد محمد شاكر، ط ٢. مكتبة ابن تيمية - القاهرة.

٦٢ الجواهر المضية في طبقات الحنفية، القرشي، عبد القادر بن محمد (ت: ٧٧٥هـ)، بتحقيق الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو، دار العلوم - الرياض.

الدال

٦٣ دائرة المعارف الإسلامية، تأليف أ. جي. بريل، ترجمه طائفة من أساتذة الجامعات المصرية والعربية، ط ١ مركز الشارقة للإبداع الفكري.

٦٤ الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، ط دار الجيل - بيروت.

٦٥ الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ابن فرحون، إبراهيم بن علي (ت: ٧٩٩هـ)، ط ١ مصر (١٣٥١هـ).

الراء

٦٦ الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض، جلال الدين السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر (ت: ٩١١هـ)، ط مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة.

٦٧ الرسالة، الإمام الشافعي، محمد بن إدريس (ت: ٢٠٤هـ). تحقيق أحمد شاكر، ط ١ دار الكتب العلمية - بيروت.

٦٨ رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ابن السبكي، عبد الوهاب بن علي (ت: ٧٧١هـ)، ط ١ عالم الكتب - بيروت.

٦٩ روضة الناظر وجنة المناظر، ابن قدامة المقدسي، عبد الله بن أحمد (ت: ٦٢٠هـ)، راجعه سيف الدين الكاتب، ط ٣، دار الكتاب العربي - بيروت.

السين

٧٠ سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (ت: ٢٧٥هـ)، بتحقيق وترقيم محمد محيي الدين عبد الحميد، ط المكتبة العصرية - بيروت.

٧١ سنن الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (ت: ٢٧٩هـ)، بتحقيق وترقيم أحمد محمد شاكر، ط دار الكتب العلمية - بيروت.

- ٧٢ سنن الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر الدارقطني (ت: ٣٨٥هـ)، بتحقيق وترقيم عبد الله هاشم يماني المدني، ط دار المعرفة - بيروت.
- ٧٣ سنن الدارمي، أبو سعيد الدارمي، عثمان بن سعيد (ت: ٢٨٠هـ)، بترقيم خالد العلمي وفواز زمري. ط دار الريان - القاهرة ودار الكتاب العربي - بيروت.
- ٧٤ سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد بن عبد الله بن ماجة القزويني (ت: ٢٧٣هـ)، بتحقيق وترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، ط دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- ٧٥ السنن الكبرى، للبيهقي، أحمد بن الحسين (ت: ٤٥٨هـ)، ط دار الفكر - بيروت.
- ٧٦ سنن النسائي الصغرى (المجتبى)، أحمد بن شعيب النسائي الخراساني (ت: ٣٠٣هـ)، بتحقيق وترقيم عبد الفتاح أبو غدة، ط ٢، دار البشائر الإسلامية - بيروت.
- ٧٧ سنن النسائي الكبرى، بتحقيق د. عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن، ط ١ دار الكتب العلمية - بيروت.
- ٧٨ سير أعلام النبلاء، الحافظ الذهبي، محمد بن أحمد (ت: ٧٤٨هـ)، ط ١، مؤسسة الرسالة.

الشيخ

- ٧٩ الشافعي، أبو زهرة، محمد بن أحمد (ت: ١٩٧٤م)، دار الفكر العربي - القاهرة.
- ٨٠ شجرة النور الزكية، محمد بن محمد مخلوف (ت: ق ١٤هـ)، ط دار الكتاب العربي - بيروت.
- ٨١ شذا العرف في فن الصّرف، الشيخ أحمد الحملاوي (ت: ق ١٤هـ)، ط ٥ - دار الكتب المصرية بالقاهرة.
- ٨٢ شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي بن العماد الحنبلي الأصفهاني، (ت: ١٠٨٩هـ)، ط دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- ٨٣ شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، القرافي، أحمد بن إدريس (ت: ٦٨٤هـ)، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، ط ١ دار الفكر - القاهرة.
- ٨٤ شرح المجلة (مجلة الأحكام العدلية العثمانية)، سليم رستم باز اللبناني، ط دار إحياء التراث العربي - بيروت.

الصاد

- ٨٥ الصحوۃ الإسلامية وهموم الوطن العربي والإسلامي، أ.د يوسف القرضاوي، ط ٢ مكتبة وهبة - القاهرة.
- ٨٦ صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري (ت: ٢٥٦هـ)، بترقيم أ.د مصطفى البغا.
- ٨٧ صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري (ت: ٢٦١هـ)، بترقيم محمد فؤاد عبد الباقي.

الطاء

- ٨٨ طبقات الشافعية، ابن قاضي شهبة، أحمد بن محمد بن عمر (ت: ٨٥١هـ)، ط ١ عالم الكتب - بيروت.
- ٨٩ طبقات الشافعية الكبرى، ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي (ت: ٧٧١هـ)، مطبعة عيسى البابي الحلبي - القاهرة.
- ٩٠ طبقات الفقهاء، أبو إسحق الشيرازي (ت: ٤٧٦هـ)، تحقيق الشيخ خليل الميس، ط دار القلم - بيروت. ومعه طبقات الشافعية، لأبي بكر ابن هداية الله (ت: ١٠١٤هـ).

العين

- ٩١ عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد، الدهلوي، ولي الله أحمد بن عبد الرحيم (ت: ١١٧٦هـ)، ط ١ (١٩٩٥م) دار الفتح - الشارقة.
- ٩٢ علم أصول الفقه، للشيخ عبد الوهاب خلاف (ت: ١٩٥٦م). ط ١٤ دار القلم - الكويت.

الفاء

- ٩٣ فتاوى شرعية (١-٧)، إعداد وإصدار دائرة الأوقاف والشؤون الإسلامية - دبي.
- ٩٤ فتاوى المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، المجموعتان الأولى والثانية، دار النشر والتوزيع الإسلامية - القاهرة ٢٠٠٢م.

- ٩٥ فتاوى هيئة الرقابة الشرعية، لبنك فيصل الإسلامي السوداني، إصدار البنك نفسه، ط ١.
- ٩٦ فتاوى هيئة الفتوى والرقابة الشرعية، لبنك دبي الإسلامي، ط ١ (٢٠٠٥م)، دار البشائر الإسلامية - بيروت.
- ٩٧ فتاوى وتوصيات ندوات قضايا الزكاة المعاصرة (١-٩)، ط ١ بيت الزكاة - الكويت.
- ٩٨ فتاوى ومسائل ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان (ت: ٦٤٣هـ)، ط ١ (١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م)، دار المعرفة - بيروت. بتحقيق الدكتور عبد المعطي أمين قلعجي.
- ٩٩ الفتاوى الهندية، مجموعة من علماء الهند، ط ٣، حيدر آباد - الهند.
- ١٠٠ فتح الباري بشرح صحيح البخاري، الحافظ ابن حجر العسقلاني، ط المكتبة السلفية.
- ١٠١ فتح الباري بشرح صحيح البخاري، الحافظ ابن حجر العسقلاني، ط الحلبي.
- ١٠٢ الفتح المبين في طبقات الأصوليين، عبد الله مصطفى المراغي، ط ٢ - بيروت.
- ١٠٣ الفتوى في الإسلام، جمال الدين القاسمي، تعليق محمد عبد الحكيم القاضي، ط ١ دار الكتب العلمية - بيروت.
- ١٠٤ الفرق بين الفرق، البغدادي، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة - بيروت.
- ١٠٥ الفروق، القرافي، ط ١، عالم الكتب - بيروت.
- ١٠٦ الفقه الإسلامي في عهد أبناء الملك عبد العزيز، إعداد الدكتور سليمان عبد الله أبا لحيل، ط جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في الرياض ١٤٢٠هـ / ٢٠٠٠م.
- ١٠٧ الفقه الإسلامي وأدلته، أ. دوهبة الزحيلي، الطبعة الحديثة، دار الفكر - دمشق.
- ١٠٨ فقه الزكاة، أ. د يوسف القرضاوي، ط ٢٤، مؤسسة الرسالة - بيروت.
- ١٠٩ فقه الشورى والاستشارة، د. توفيق محمد الشاوي، ط ٢ دار الوفاء - المنصورة - مصر.
- ١١٠ الفقيه والمتفقه، الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت (ت: ٤٦٣هـ)، حققه عادل بن يوسف العزازي، ط ٢ دار ابن الجوزي ١٤٢١هـ.

١١١ الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، محمد بن الحسن الحَجَوِّي (ت: ١٣٧٦هـ)، ط ١ (١٣٩٦هـ)، المكتبة العلمية - المدينة المنورة.

١١٢ الفوائد البهية في تراجم الحنفية، للكنوي الهندي، محمد عبد الحي (ت: ١٣٠٤هـ)، ط الهند.

١١٣ فواتح الرحموت (شرح مُسَلَّم الثبوت لمحِب الله بن عبد الشكور - ت: ١١١٩هـ)، الأنصاري، محمد بن نظام الدين (ت: ١١٦١هـ)، ط ٢ دار الكتب العلمية - بيروت. مطبوع بهامش المستصفي للغزالي.

القاف

١١٤ القاموس المحيط، الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب (ت: ٨١٧هـ)، ط ٥، مؤسسة الرسالة - بيروت.

١١٥ قراءة تحليلية في مصطلح الاجتهاد الجماعي المنشود (بحث)، الدكتور قطب مصطفى سانو، العدد (٢١)، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدي.

١١٦ قرارات المجمع الفقهي الإسلامي، من الدورة الأولى إلى الدورة السابعة عشرة، رابطة العالم الإسلامي - المجمع الفقهي الإسلامي.

١١٧ قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي، المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي، الدورات (١-١٠)، بتنسيق وتعليق الدكتور عبد الستار أبو غدة، ط ٢ دار القلم - دمشق.

١١٨ قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي، المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي، الدورات (١١-١٣).

١١٩ قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي، المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي، الدورة (١٤)، والدورة (١٥) والدورة (١٦).

١٢٠ قضايا معاصرة في الندوات الفقهية، قرارات وتوجيهات، نشر مجمع الفقه الإسلامي - الهند / ١٤٢٠هـ - ٢٠٠١م.

١٢١ قواطع الأدلة في الأصول، ابن السمعاني، منصور بن محمد (ت: ٤٨٩هـ)، ط ١
(١٤١٧هـ - ١٩٩٦م)، مؤسسة الرسالة - بيروت. بتحقيق الدكتور محمد حسن هيتو.

١٢٢ القول السديد في بعض مسائل الاجتهاد والتقليد، الشيخ محمد عبد العظيم بن ملاً
فروخ، الحنفي، مفتي مكة المكرمة، دراسة وتحقيق الدكتور خالد حسين الخالد،
ط ١، دار اليمامة - دمشق.

الكاف

١٢٣ كشف الأسرار عن أصول البزدوي، البخاري، عبد العزيز بن أحمد (ت: ٧٣٠هـ)
ط ١ دار الكتاب العربي - بيروت. بتحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي.
١٢٤ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله
القُسطنطيني، (ت: ١٠٦٧هـ)، ط ٢ (١٤٠٢ - ١٩٨٢)، دار الفكر - بيروت.
١٢٥ كتاب الاجتهاد من كتاب التلخيص، إمام الحرمين الجويني، عبد الملك بن عبد الله
(ت: ٤٧٨هـ)، بتحقيق الدكتور عبد الحميد أبو زنيد، ط ١ دار القلم - دمشق.

اللام

١٢٦ لسان العرب، لابن منظور، محمد بن مكرم بن منظور (ت: ٧١١هـ)، ط ١ دار صادر -
بيروت.
١٢٧ اللُّمَع في أصول الفقه، لأبي إسحق الشيرازي، إبراهيم بن علي (ت: ٤٧٦هـ)، مطبعة
محمد علي صبيح وأولاده - بمصر.

الميم

١٢٨ مالك، أبو زهرة، محمد أحمد، ط ٣، دار الفكر العربي - القاهرة.
١٢٩ مجمع البحوث الإسلامية، تاريخه وتطوره، إعداد اللجنة العليا للاحتفال بالعيد
الألفي للأزهر، التابعة لأمانته العامة، نشر في القاهرة، سنة ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
١٣٠ مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، الهيثمي، علي بن أبي بكر بن سليمان (ت: ٨٠٧هـ)، ط ٣
دار الكتاب العربي - بيروت.
١٣١ مجلة مجمع الفقه الإسلامي، جدة - العدد الاول ١٤٠٧هـ.

- ١٣٢ مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدمي، الأعداد (٥، ٢١، ٢٢).
- ١٣٣ المجموع شرح المهذب، النووي، يحيى بن شرف (ت: ٦٧٦هـ)، ط (١٤١٥هـ) - ١٩٩٥م)، دار إحياء التراث.
- ١٣٤ مجموعة الفتاوى الشرعية، إعداد وإصدار قطاع الإفتاء والبحوث في وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في الكويت. (المجلدات ١ - ٩).
- ١٣٥ المحصول في علم أصول الفقه، الفخر الرازي، محمد بن عمر (ت: ٦٠٦هـ)، تحقيق الدكتور طه جابر فياض العلواني، ط ٢، مؤسسة الرسالة - بيروت.
- ١٣٦ مختار الصحاح، الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، ط دار الكتب العلمية.
- ١٣٧ المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، عبد القادر بن بدران الدمشقي (ت: ١٣٤٦هـ)، مكتبة ابن تيمية - القاهرة.
- ١٣٨ المدخل لدراسة التشريع الإسلامي، أ. د. عبد الرحمن الصابوني. ط (١٩٧٩/ ١٩٨٠م)، جامعة دمشق.
- ١٣٩ المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، أ. د. يوسف القرضاوي. مؤسسة الرسالة - بيروت.
- ١٤٠ المدخل الفقهي العام، للشيخ مصطفى أحمد الزرقاء (ت: ١٩٩٩م)، بعناية الأستاذ مجد مكي، ط ١ دار القلم - دمشق، والدار الشامية - بيروت.
- ١٤١ مراتب الإجماع، ابن حزم الأندلسي، علي بن أحمد (ت: ٤٥٦هـ)، ط ٢، دار الكتاب العربي - بيروت.
- ١٤٢ مرجع العلوم الإسلامية، أ. د. محمد الزحيلي، ط ١، دار المعرفة.
- ١٤٣ المستدرك على الصحيحين، الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله (ت: ٤٠٥هـ)، دار المعرفة - بيروت. وبذيله التلخيص للحافظ الذهبي. بإشراف د. يوسف مرعشلي.
- ١٤٤ المستصفى من علم الأصول، أبو حامد الغزالي، محمد بن محمد (ت: ٥٠٥هـ)، ط ٢، دار الكتب العلمية - بيروت.
- ١٤٥ مُسَلَّمُ الثبوت بشرحه فواتح الرحموت، لابن عبد الشكور، بهامش المستصفى.

- ١٤٦ مسند أحمد، الإمام أحمد بن محمد بن حنبل، ط ١ (١٤١١هـ - ١٩٩١م)، دار الفكر- بيروت. تحقيق وترقيم عبد الله محمد الدرويش.
- ١٤٧ المُسَوِّدَة في أصول الفقه، آل تيمية (الجد والابن والحفيد)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط دار الكتاب العربي- بيروت.
- ١٤٨ مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، عبد الوهّاب خلاف، ط ٤ دار القلم- الكويت.
- ١٤٩ المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، الفيومي، أحمد بن محمد (ت: ٧٧٠هـ)، المكتبة العلمية- بيروت.
- ١٥٠ معايير المحاسبة والمراجعة والضوابط، هيئة المحاسبة للمؤسسات المالية الإسلامية- البحرين. ط (١٤٢٤هـ / ٢٠٠٤م).
- ١٥١ معجم المؤلفين (تراجم مصنفى الكتب العربية)، كحّالة، عمر رضا، مكتبة المثنى- بيروت، ودار إحياء التراث العربي- بيروت.
- ١٥٢ معجم مصطلحات أصول الفقه، د. قطب مصطفى سانو، ط ١، دار الفكر- دمشق.
- ١٥٣ المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية في القاهرة.
- ١٥٤ مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد (ت: ٥٠٢هـ)، تحقيق صفوان عدنان داوودي، ط ١، دار القلم - دمشق، والدار الشامية - بيروت.
- ١٥٥ مقاصد الشريعة الإسلامية، الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، تحقيق محمد الطاهر المساوي، ط ٢، دار النفائس - عمان.
- ١٥٦ المِلَلُ والنَّحْلُ، الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم (ت: ٥٤٨هـ)، تحقيق أمير مهنا وعلي فاعور، ط ٨ دار المعرفة - بيروت.
- ١٥٧ المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، للنووي، ط دار الكتب العلمية.
- ١٥٨ منتهى الوصول والأمل في عِلْمَي الأصول والجدل (المختصر)، ابن الحاجب، عثمان بن عمر (ت: ٦٤٦هـ)، بشرحه للعضد الإيجي، ط ١، دار الكتب العلمية.
- ١٥٩ الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي، إبراهيم بن موسى (ت: ٧٩٠هـ)، بشرح الشيخ عبد الله درّاز، ط دار المعرفة - بيروت.

١٦٠ موسوعة الإجماع، القاضي سعدي أبو جيب، ط ٣ دار الفكر - دمشق.

١٦١ الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في الكويت.

١٦٢ الموطأ، الإمام مالك بن أنس (ت: ١٧٩هـ)، بتحقيق وترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، ط دار إحياء التراث العربي - بيروت.

١٦٣ موقع رابطة العالم الإسلامي www.muslimworldleague.org

١٦٤ موقع شركة البركة للاستثمار والتنمية. www.albaraka.com

١٦٥ موقع شركة الراجحي المصرفية للاستثمار. www.alrajhibank.com

١٦٦ موقع المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث. www.ecfr.org

١٦٧ موقع مجمع الفقه الإسلامي - الهند. www.ifa-india.org

١٦٨ موقع مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا. www.amjonline.org

١٦٩ موقع منظمة المؤتمر الإسلامي. www.oic=oci.org

١٧٠ موقع المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية. www.islamset.com

النون

١٧١ النجوم الزاهرة في أخبار ملوك مصر والقاهرة، الأتابكي، يوسف بن تغري بردي (ت: ٨٧٤هـ)، ط ١ (١٩٩٢م)، دار الكتب العلمية - بيروت.

١٧٢ النهضة الإسلامية في سيرة أعلامها المعاصرين، د. محمد رجب البيومي، ط ١، دار القلم - دمشق.

١٧٣ نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، الشوكاني، محمد بن علي، ط ١ دار الجيل - بيروت.

الواو

١٧٤ الوصول إلى الأصول، ابن برهان البغدادى، أحمد بن علي (ت: ٥١٨هـ)، بتحقيق الدكتور عبد الحميد أبو زيد، ط ١، مكتبة المعارف - الرياض.

١٧٥ وفيات الأعيان وأنباء الزمان، ابن خلكان، أحمد بن محمد بن أبي بكر (ت: ٦٨١هـ)، بتحقيق الدكتور إحسان عباس. ط ١، دار الثقافة - بيروت.

فهرس الموضوعات (*)

الصفحة	الموضوع
٩	المقدمة ، وتشتمل على خمس فقرات رئيسة:
	الباب الأول- مفهوم الاجتهاد الجماعي
	الفصل الأول- المبادئ العامة في الاجتهاد. فيه تمهيد وثمانية مباحث:
٣٥	تمهيد:
٣٦	المبحث الأول: حقيقة الاجتهاد ، تعريفه لغة واصطلاحاً.
٣٩	المبحث الثاني: مشروعية الاجتهاد والحاجة إليه في كل عصر
٤٢	المبحث الثالث: شروط المجتهد والمجتهد فيه.
٤٥	المبحث الرابع: الرأي والاجتهاد.
٤٨	المبحث الخامس: حكم الاجتهاد.
٥٣	المبحث السادس: تجزؤ الاجتهاد.
٥٨	المبحث السابع: مراتب المجتهدين وطبقاتهم.
٦٦	المبحث الثامن: أنواع الاجتهاد.
	الفصل الثاني: تحديد مفهوم الاجتهاد الجماعي.
٧٩	المبحث الأول: أشهر تعريفات الاجتهاد الجماعي اصطلاحاً ومناقشتها.
٩٩	المبحث الثاني: التعريف المختار، وبيان قيوده وضوابطه.
١١٥	خلاصة الباب الأول
	الباب الثاني: أهمية الاجتهاد الجماعي وحجته
١١٩	بين يدي الباب:
	الفصل الأول: تاريخ الاجتهاد الجماعي.
١٢٥	المبحث الأول: الاجتهاد الجماعي في عهد الرسول ﷺ.
١٣٤	المبحث الثاني: الاجتهاد الجماعي في عهد الخلفاء الراشدين.

(*) كان الفهرس في الأصل تحليلياً، يشتمل على المطالب أيضاً، وأحياناً على عناوين الفقرات المهمة، فحذفها اختصاراً. وفي الأصل كانت للأطروحة فهارس علمية كاملة، للآيات والأحاديث والآثار والأعلام، إضافة للمصادر والموضوعات.

- المبحث الثالث: الاجتهاد الجماعي في عصر التابعين. ١٣٩
- المبحث الرابع: الاجتهاد الجماعي في عصر الأئمة المجتهدين ١٤٧
- المبحث الخامس: أهم مظاهر الاجتهاد الجماعي في عصور الاجتهاد ١٦٠
- المُقَيَّد .
- المبحث السادس: بوادر العودة إلى الاجتهاد الجماعي في العصر الحاضر. ١٩٠
- الفصل الثاني: حُجَّة الاجتهاد الجماعي وتأصيله.
- تمهيد ٢٠٣
- المبحث الأول: مفهوم الإجماع الأصولي وحجتيه. ٢٠٥
- المبحث الثاني: أنواع الإجماع.: ٢١٤
- المبحث الثالث: الموازنة بين الاجتهاد الجماعي وبين الإجماع، وتأصيل ٢٢٨
- الاجتهاد الجماعي أصلاً في التشريع >
- المبحث الرابع: الاجتهاد الجماعي والشورى. ٢٤٢
- المبحث الخامس: ثمرات الاجتهاد الجماعي وأغراضه التي يحققها ٢٤٩
- المبحث السادس: مجالات الاجتهاد الجماعي. ٢٥٩
- خلاصة الباب الثاني. ٢٧٦
- الباب الثالث مؤسسات الاجتهاد الجماعي وتنظيمه في العصر الحاضر،
- الفصل الأول: أنواع مؤسسات الاجتهاد الجماعي ونماذجها.
- تمهيد: ٢٨٣
- المبحث الأول: أهم الجامعات الفقهية المعاصرة (نشأتها وأنظمتها ٢٨٦
- وطرائق عملها.
- المطلب الأول: مجمع البحوث الإسلامية - الأزهر (القاهرة) ٢٨٨
- المطلب الثاني: المجمع الفقهي الإسلامي - رابطة العالم ٢٩٢
- الإسلامي (مكة المكرمة)
- المطلب الثالث: مجمع الفقه الإسلامي الدولي - منظمة المؤتمر ٢٩٩
- (جدة)
- المطلب الرابع: مجمع الفقه الإسلامي - الهند (نيودلهي) ٣٠٦

- المطلب الخامس: المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث (دبلن) ٣١٢
- المطلب السادس: مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا (واشنطن) ٣٢٠
- المطلب السابع: مقارنة عامة بين المجامع الفقهية. ٣٢٢
- المبحث الثاني: مؤسسات الاجتهاد الجماعي الخاص والجزئي ٣٣٢
- المطلب الأول: نماذج مهمة من لجان وهيئات الفتوى الجماعية. ٣٣٣
- المطلب الثاني: نماذج من هيئات الفتوى والرقابة الشرعية: ٣٥١
- المطلب الثالث: نموذجان متميزان للاجتهاد الجماعي ٣٧١
- الجزئي.
- الفصل الثاني: تنظيم الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي.
- المبحث الأول: أهم الدعوات إلى تحقيق الاجتهاد الجماعي وتنظيمه، ٣٩٢
- المطلب الأول: دعوات عامة ليس لها برامج محدّدة: ٣٩٣
- المطلب الثاني: خطط ذات برامج محدّدة لتنظيم الاجتهاد ٣٩٨
- الجماعي.
- المبحث الثاني: الخطة الشاملة المقترحة لتنظيم الاجتهاد الجماعي. ٤١٧
- الباب الرابع من ثمرات الاجتهاد الجماعي في العصر الحاضر،
- بين يدي الباب: ٤٤٥
- الفصل الأول: نماذج من قرارات وتوصيات المجامع الفقهية.
- المبحث الأول: أمثلة من قرارات المجامع الفقهية في قضايا الفكر ٤٥٣
- والعقيدة.
- المبحث الثاني: أمثلة من قرارات المجامع الفقهية في مجال العبادات، ٤٦٥
- المبحث الثالث: أمثلة من قرارات وتوصيات المجامع الفقهية في مسائل ٤٧١
- الأحوال الشخصية.
- المبحث الرابع: أمثلة من قرارات وتوصيات المجامع الفقهية في ٤٨١
- المعاملات المالية والمصرفية.
- المبحث الخامس: أمثلة من قرارات وتوصيات المجامع الفقهية في ٤٩١
- القضايا الصحيّة والطبيّة.

٤٩٨ المبحث السادس: أمثلة من قرارات المجامع الفقهية في القضايا السياسية والدولية.

٥٠٨ المبحث السابع: أمثلة من قرارات المجامع الفقهية في الشؤون الاجتماعية العامة. :

الفصل الثاني: نماذج من فتاوى لجان وهيئات الفتوى الشرعية الجماعية

٥١٩ المبحث الأول: أمثلة من الفتاوى الشرعية الجماعية في قضايا الفكر والعقيدة.

٥٢٤ المبحث الثاني: أمثلة من الفتاوى الشرعية الجماعية في مجال العبادات،

٥٣١ المبحث الثالث: أمثلة من الفتاوى الشرعية الجماعية في مجال الأحوال الشخصية.

٥٣٤ المبحث الرابع: أمثلة من الفتاوى الشرعية الجماعية في المعاملات المالية والمصرفية.

٥٥٢ المبحث الخامس: أمثلة من الفتاوى الشرعية الجماعية في المجال الصحي والطبي.

٥٥٨ المبحث السادس: أمثلة من الفتاوى الشرعية الجماعية في القضايا السياسية والدولية.

٥٦٣ المبحث السابع: أمثلة من الفتاوى الشرعية الجماعية في الشؤون الاجتماعية العامة

الخاتمة

٥٦٦ خلاصة البحث وأهم نتائجه.

٥٧٦ أهم المقترحات.

الفهارس

٥٧٩ فهرس المصادر والمراجع.

٥٩٣ فهرس الموضوعات.

تم بحمد الله تعالى



مركز المجيد للتقافة والتراث
مبنى - دبي - الإمارات العربية المتحدة

مركز جامعة المجيد للتقافة والتراث

ص.ب. 55156 - دبي - الإمارات العربية المتحدة

هاتف: 00971 4 2624999 / 00971 4 2625999 فاكس: 00971 4 2696950

www.almajidcenter.org - E-mail: info@almajidcenter.org

www.almajidcenter.org